Ameisen

Das Abendmahl.

Das Abendmahl

in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus

Von

Axel Andersen

Gymnasiallehrer a. D. in Christiania

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1904.

Das Abendmahl

in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus

Von

Axel Andersen

Gymnasiallehrer a. D. in Christiania

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1904.

C. G. Röder, Leipzig. 21473. 04.

VORWORT.

Die vorliegende Arbeit ist ein vermehrter Abdruck eines im dritten Jahrgang von Dr. E. PREUSCHENS Zeitschrift für die neutest. Wissensch. und die Kunde des Urchr. gedruckten Aufsatzes, der wiederum die im ganzen sehr verkürzte, aber, was alles Wesentliche betrifft, völlig unveränderte Bearbeitung ist einer Abhandlung: Nadveren i de Par förste Aarhundreder efter Chr., die im Jahre 1898 in Christiania erschienen ist.

Über das Verhältnis meiner Arbeit zu Vorgängern sei hier folgendes bemerkt:

Als ich die Abhandlung schrieb, war mir von der Abendmahlsliteratur der neunziger Jahre nur HARNACKS „Brot und Wasser" bekannt. Unmittelbar vor der Drucklegung wurde ich auf die Arbeiten SPITTAS und JÜLICHERS aufmerksam gemacht. Später habe ich die Abhandlung GRAEFES in den Theol. Stud. u. Krit. 1896 gelesen. Nachdem der Aufsatz in PREUSCHENS Zeitschrift gedruckt worden war, habe ich aus SCHAEFERS „Herrenmahl" gesehen, daß schon F. CHR. BAUR eine Ahnung davon hatte, daß Paulus unter σῶμα Χριστοῦ I Kor. 11 nicht das wirkliche Fleisch Christi, sondern die Gemeinde verstanden hat, — und daß auch

Pfleiderer und Schmiedel dieses σῶμα als Bezeichnung der Gemeinde auffassen.

Vor kurzem habe ich in der Arbeit Johannes Hoffmanns „Das Abendmahl im Urchristentum", welche ich natürlich mit dem größten Interesse gelesen habe, eine Auffassung der Entwicklung des Abendmahls gefunden, die bei all ihrer Verschiedenheit doch der meinigen nahe verwandt ist.

Christiania im Februar 1904.

Axel Andersen.

I.

I Kor. 11 20—34.

Τὸ σῶμα.

Paulus spricht I Kor. 11 von einem κυριακὸν δεῖπνον, einem Herrnmahle, das der Herr selbst in der Nacht, da er verraten ward, eingesetzt haben soll, und über dessen Stiftung er, Paulus, von seiten des Herrn vernommen habe, und er führt die „Stiftungsworte“ an. Der Abschnitt von dem Herrnmahle, v. 20 bis Ende des Kapitels, zerfällt in 4 Teile: v. 20—23; v. 23—27; v. 27—33; v. 33—34.

Wenn ihr, sagt Paulus in v. 20, an denselben Ort zusammenkommt, so heißt das nicht ein Herrnmahl halten; denn jeder einzelne nimmt bei dem Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und einer ist hungrig, der andere trinkt sich voll.

„Denn“ jeder einzelne, sagt er. Eben der Umstand, daß jeder einzelne sein Privatmahl vorwegnimmt, ohne zu warten, bis alle versammelt sind, eben der Umstand bewirkt, daß die Mahlzeit der Korinther kein Herrnmahl ist.

Es fehlt euch doch nicht an Häusern, fährt er fort, zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, welche nichts haben? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? In diesem Punkte lobe ich euch nicht. Denn usw.

Mit anderen Worten: Was ist der Grund, daß ihr auf einander nicht wartet? Entweder muß es daher kommen, daß ihr keine Häuser habt, wo ihr essen und trinken könnt, wenn ihr um die Zeit der Gemeindeversammlung in dem

Grade von Hunger und Durst geplagt werdet, daß ihr außer stande seid zu warten, bis alle versammelt sind. Oder der Grund eures Verhaltens muß Verachtung gegen die Gemeinde Gottes sein. Häuser habt ihr ja. Folglich ist der Grund Verachtung gegen die Gemeinde Gottes. Ihr verachtet die Gemeinde Gottes und beschämt die Armen.

In diesem ersten Teil seiner Anrede an die Korinther führt also Paulus das an, was er an ihrem Verhalten zu tadeln hat, wenn sie zu essen zusammenkamen: das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten, bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgenießen des Mahles. Das ist die grobe Versündigung der Korinther. Und das Objekt der Verachtung ist die Gemeinde Gottes.

Es folgt nun im zweiten Teil des Textes der Grund, warum Paulus das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten nicht loben kann: „Denn ich meinesteils habe folgendes über die Stiftung des Herrnmahles vom Herrn her überkommen."

Daran schließt sich in v. 27, mit ὥϲτε eingeleitet, der dritte Teil, in dem Paulus eine fundamentale Folgerung zieht, die aus der Natur dieses Mahles fließt, und einige fundamentale Betrachtungen anstellt über die rechte Gemütsstimmung bei denen, die zusammenkommen, um dieses Mahl zu essen.

Im letzten Teile, v. 33 und 34, der gleichfalls mit ὥϲτε eingeleitet wird, gibt er endlich, im engsten Anschluß an diese Betrachtungen, die Maßregeln an, welche die im ersten Teile erwähnten Übelstände aufheben sollen: „Darum, meine Brüder, wenn ihr zusammenkommt zu essen, so wartet auf einander!" Wenn sie das tun, wird ihre Mahlzeit auch ein Herrnmahl werden. — „Wenn aber jemand hungert, so esse er daheim!" d. h. wenn jemand um die Zeit der Gemeindeversammlung an Hunger leidet, dann esse er daheim, so daß er in der Versammlung mit dem Essen warten kann, bis alle

versammelt sind, was die unerläßliche Bedingung ist, daß ihr Mahl ein Herrnmahl werde.

Wie man sieht, entsprechen sich der erste und der letzte Teil auf das Genaueste. Im ersteren werden die Übelstände erwähnt, im letzten die Heilmittel. Im ersten das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten, bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgenießen des Mahles; im letzten das: „Wartet auf einander!"

Wenn aber das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten Anfang und Ende der Auseinandersetzung ist, dann muß es auch in der Mitte der Auseinandersetzung der rote Faden sein; und das Objekt der Verachtung muß auch in dieser Mitte die Gemeinde Gottes sein. —

„Wartet auf einander, und wenn jemand hungert, so esse er daheim, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt", heißt es in v. 33 und 34. Das Gericht, d. h. die Strafe, trifft sie, wenn sie in der Gemeindeversammlung, in Verachtung der Gemeinde Gottes, auf einander nicht warten, und ihre Mahlzeit vorwegnehmen.

Von demselben Gericht sagt aber Paulus in v. 29, daß es die Strafe ist für den, der das cῶμα nicht διακρίνει, und es besteht nach v. 30 in vielen Krankheits- und Todesfällen: „Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen." Und diesem Gericht würden wir, nach v. 31, entgehen, wenn wir ἑαυτοὺc διεκρίνομεν.

Dann sind aber zwei Folgerungen unvermeidlich: daß τὸ cῶμα μὴ διακρίνειν wesentlich dasselbe bedeutet wie καταφρονοῦντας τῆς ἐκκληcίας τοῦ θεοῦ ἀλλήλους μὴ ἐκδέχεcθαι, καὶ ἐν οἴκῳ μὴ ἐcθίειν, εἴ τις πεινᾷ, und daß ἑαυτοὺc διακρίνειν direkter Gegensatz ist zu τὸ cῶμα διακρίνειν. Das ἑαυτοὺc διακρίνειν ist aber wesentlich dasselbe wie ἑαυτοὺc δοκιμάζειν in v. 28. Denn da heißt es: „Der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er vom Brote." Wenn er so ißt, dann entgeht er dem Gericht.

Das σῶμα aber, das in einer Verbindung, wie dieser, den Gegensatz zu ἑαυτούς bildet, kann kein anderes sein, als das Paulus so geläufige σῶμα in der Bedeutung von ἡ ἐκκλησία oder ὁ Χριστός, d. h. die Gemeinde Gottes.

Und folgendes sagt Paulus hier in dem dritten Teile, — im schönsten Einklang mit der in dem ersten und dem letzten Teile der Gedankenführung zugrunde liegenden Idee, Verachtung gegen die Gemeinde Gottes:

„Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot isset, oder den Becher des Herrn trinket, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von dem Brote und trinke von dem Becher. Denn der Essende und der Trinkende isset und trinket sich selbst Gericht, wenn er den Leib nicht (richtig) beurteilt. Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen. Denn wenn wir uns selbst (richtig) beurteilten, würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden."

Was aber dieses „sich selbst beurteilen" und „den Leib beurteilen" bedeute, darüber kann man nicht in Zweifel sein, wenn man erwägt, was Paulus im nächsten Kapitel von dem σῶμα entwickelt. Das ἑαυτὸν διακρίνειν bedeutet: sich selbst als nur ein Glied am Leibe beurteilen; und das τὸ σῶμα διακρίνειν bedeutet: in der Gemeindeversammlung den geistigen Leib sehen, — die Gemeinde Gottes, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, — denn ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ.

Und wer sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, richtig beurteilt, der nimmt in der Gemeindeversammlung „zu essen" seine mitgebrachte Portion nicht gleich vorab für sich allein in Beschlag, sondern er wartet auf die anderen, schiebt sein Mahl auf, bis alle Brüder, alle Glieder des Leibes, zusammengekommen sind, ißt dann und trinkt ἀξίως, indem er, wenn er sich selbst und die Gemeinde Gottes richtig beurteilt, selbstverständlich mit den anderen teilet, und wird

nicht gerichtet, weil er die Gemeinde Gottes nicht verachtet. Und das Mahl wird ein κυριακὸν δεῖπνον sein.

Wer aber sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, nicht richtig beurteilt, der wartet nicht auf die übrigen Brüder, sondern er nimmt sein Privatmahl vorweg, ohne mit den anderen zu teilen. Der verachtet den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, und beschämt sie; er ißt und trinkt ἀναξίως, und er wird schuldig an dem Leibe (und dem Blute) des Herrn, d. h. der Gemeinde Gottes, — und er ißt und trinkt sich selbst das Gericht. (Von „dem Blute“ näheres unten.) Und das Mahl wird kein κυριακὸν δεῖπνον sein.

Wenn aber dem allem so ist, dann kann unmöglich das σῶμα in den Stiftungsworten ein anderes σῶμα sein als in v. 28 und 29, denn dieser zweite Teil enthält ja den Grund, warum Paulus das die Gemeinde Gottes verletzende Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung nicht loben kann; und an diesen Teil knüpft ja die Auseinandersetzung von der entscheidenden Bedeutung des richtigen Beurteilens seiner selbst und der Gemeinde Gottes an. Auch dies σῶμα muß die Gemeinde Gottes bedeuten.

Und der Gedankengang ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung „zu essen“, kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist, — das Mahl des neuen Bundes, bei dem man sich mittels des Brotes, das κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes, und bei dem man mittels des Bechers, der κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ist, des neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privatessen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Brote und trinke er vom Becher.

Wenn τὸ σῶμα in dieser Bedeutung aufgefaßt wird, dann

sind, wie man sieht, die zwei Glieder in den Stiftungsworten vollständig parallel: die Gemeinde Gottes, das Volk des neuen Bundes einerseits, und andererseits der neue Bund: während: mein Fleisch — der neue Bund als Parallelen ganz unmöglich sind. Christus sagt nämlich nicht: „Dies ist mein Blut“, sondern „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute“. „Der neue Bund“ ist der Hauptbegriff, nicht aber das Blut. Und dieses αἷμα steht hier nicht in eigentlicher Bedeutung. Denn für Paulus ist Christus in seiner Eigenschaft als Erlöser weder Opfertier im allgemeinen, noch Passahlamm im besonderen. Er hat vielmehr dem Gesetze sein Guthaben bar bezahlt, indem er gekreuzigt wurde.

Nachdem nämlich Christus alle die Gebote des Gesetzes erfüllt, und dadurch seine eigene Schuld an das Gesetz bezahlt hatte, litt er auch den Kreuzestod, — die Strafe der fehlenden Gesetzeserfüllung. Sein Tod am Kreuze war also ein *opus supererogatorium*, das dem Menschengeschlechte zu gute kam. Denn auf Grund dieses Todes sprach Gott das Rechtfertigungsurteil über alle Menschen aus, und wer glaubt, der wird, durch die Taufe zum Tode Christi, mit Christo gekreuzigt und begraben. „Wer aber gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde.“

Der Tod Christi ist also das Sühnmittel, und zwar der Tod am Kreuze. Denn „Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt“.

Der Tod Christi hat also für Paulus gar nicht den Charakter eines Opfers[1]), und das αἷμα in Stellen wie Röm. 3 25; 5 9; Eph. 1 7 ist daher nicht das wirkliche Blut, sondern bezeichnet den gewaltsamen Tod, — ist τὸ αἷμα τοῦ

---

[1]) Es ist sehr bedeutsam, sagt Meyer-Weiss im „Brief an die Römer“, 1891 164, daß Paulus in den älteren Briefen nirgends (denn I Kor. 5 7 ist ganz anders) und auch in den spätern nur Eph. 5 2 die Opfervorstellung direkt auf Christum überträgt. — Das εἰς ὀσμὴν εὐωδίας aber der Epheserstelle kommt im A. T. außer Lev. 4 31 von Sühnopfern nicht vor. (Meyer-Schmidt, Brief an die Epheser 1886 250).

σταυροῦ, wie es Kol. 1 20 heißt. Vgl. besonders: Kol. 1 22: „Nun hat er euch versöhnet in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod“, wo also dasselbe, was 1 20 durch διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ ausgedrückt ist, durch ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου wieder aufgenommen wird. Eph. 2 16: „Und daß er beide versöhnte mit Gott in einem Leibe durch das Kreuz.“ Röm. 5 9: „So werden wir ja viel mehr durch ihn behalten werden vor dem Zorn, nachdem wir durch sein Blut gerechtfertigt sind. Denn so wir Gott versöhnet sind durch den Tod seines Sohnes...“ Röm. 7 4: „Ihr seid getötet dem Gesetz durch den Leib Christi.“ — (Vgl. auch das καταγγέλλετε τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου, I Kor. 11 26). —

Auf diesem Blute, — dem Kreuzestode, beruht der neue Bund. —

Dasselbe „Blut“ hat man nun natürlich auch in v. 27: „Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot ißt, oder den Becher des Herrn trinkt, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute des Herrn“, d. h. an der Gemeinde Gottes und dem neuen Bunde. — Und in 10 16: „Der Becher des Segnens, welchen wir segnen, ist der nicht Teilhaben an dem Blute Christi?“ d. h. an dem neuen Bunde im Blute Christi, — auf Grund des Kreuzestodes Christi. Denn die Stiftungsworte, die ja Paulus von dem Herrn selbst empfangen haben will, sind selbstverständlich maßgebend für ihn bei der Auffassung von diesem „Blute“, und τὸ αἷμα muß daher ein kurzer Ausdruck sein für das volle: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου[1]). Denn τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου. Was τὸ ποτήριον „ist“, dessen κοινωνία ist es auch, ebenso wie ὁ ἄρτος, κοινωνία dessen ist, was er „ist“. Den Korinthern waren natürlich diese Ausdrücke von früher her wohl bekannt, und jeder Zweifel an ihrer Bedeutung war natürlich, was sie betrifft, ausgeschlossen. Und man

---

[1]) Wegen dieser Textform vgl. unten.

hat hier natürlich nicht Recht zu sagen, daß es schon aus dem korrelaten σῶμα erhelle, daß τὸ αἷμα hier das wirkliche Blut bezeichne, nicht aber den blutigen Tod, oder den neuen Bund in meinem Blute. Denn einerseits steht es nicht fest, daß dieses σῶμα mit σάρξ gleichbedeutend sei; andererseits steht es fest, daß der Becher der Stiftungsworte ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου ist, und dieser Becher ist derselbe wie τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας des c. 10. Von diesem festen Punkte muß man daher ausgehen, und ein vortreffliches Korrelat zu diesem αἷμα ist, wie oben gesagt, das σῶμα in der Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, — eine Bedeutung, die überdies, wie oben gezeigt, von dem Zusammenhange gefordert wird; das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist aber, wie sich zeigen wird, unecht. —

Das σῶμα in den Stiftungsworten hat den Nachdruck: „Dies ist von mir der Leib." — Der Gegensatz des Leibes in eigentlicher Bedeutung ist nun τὸ πνεῦμα, was hier in keiner Beziehung passend ist. Wenn aber τὸ σῶμα als: die Gemeinde Gottes aufgefaßt wird, dann bietet sich von selbst als ergänzende Vorstellung zu dem durch die Wortstellung hervorgehobenen σῶμα ein: „Ich aber bin das Haupt", dar, — vgl. Kol. 1 18: „αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας."

Wenn dieses σῶμα gleichbedeutend mit ἐκκλησία ist, macht es auch keine Schwierigkeit, daß in v. 29 τὸ αἷμα fehlt. Dann muß es vielmehr fehlen. Denn die Prüfung und die Beurteilung gilt natürlich „sich selbst" und der Gemeinde, — nicht aber dem neuen Bunde.

Wie man sieht, gibt es in dieser ganzen Auseinandersetzung keinen Platz für das σῶμα im eigentlichen Sinne, und davon findet sich auch in der Tat keine Spur; während andererseits die Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, von dem Zusammenhange gefordert wird.

Kap. 10 16 fragt Paulus: „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht Teilhaben an dem Leibe Christi?" und v. 17 gibt er eine bejahende Antwort: ὅτι εἷς ἄρτος κτλ., — Worte,

die in verschiedener Weise erklärt werden. Jedenfalls aber wird der Zusammenhang, der zwischen „ein Brot“ und „ein Leib“ stattfindet, durch die Worte οἱ γάρ πάντες erläutert. Der Zusammenhang beruht darauf, daß wir miteinander von dem einen Brote genießen. Indem wir miteinander von diesem Brote genießen, werden wir, obgleich wir viele sind, ein Leib. Dieses ἓν σῶμα ist aber unleugbar der geistige Leib, ἡ ἐκκλησία[1]).

Dieses unser ἓν-σῶμα-werden, das durch unser Miteinander-genießen von dem einen Brote entsteht, ist ja aber eben die κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ der Frage: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; — Κοινωνοί werden wir eben durch das μετέχειν, und als κοινωνοὶ τοῦ σώματος bilden wir ἓν σῶμα, d. h. das ἓν σῶμα und das σῶμα τοῦ Χριστοῦ ist dasselbe σῶμα, — der geistige Leib, ἡ ἐκκλησία.

Die Einheit des Brotes ist natürlich eine geistige Einheit, sowie die Einheit des Leibes eine geistige ist. Und das eine Brot ist das Brot, das ἐν ἐκκλησίᾳ geweiht und εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου geopfert wird.

Das Brot, und kein Fleisch oder dergl., ist also κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, — Teilhaben an dem Leibe Christi, d. h. Mittel zur Gemeinschaft mit dem geistigen Leibe Christi.

Daß τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ auch hier in der bei Paulus gewöhnlichen Bedeutung: der geistige Leib Christi, gleichbedeutend mit ἡ ἐκκλησία, steht, — geht auch unleugbar aus

---

[1]) „Wenn der Apostel zur Erklärung der κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ sagt: weil es Ein Brod ist, sind wir, obgleich wir viele sind, Ein Leib, denn wir alle nehmen ja an dem Einen Brode Theil, so ist der Leib, dessen Einheit in der Einheit des Brodes sich darstellt, die Gemeinde, und wenn man, sofern man an dem Einen Brode Theil nimmt, auch an der Einheit des Leibes Theil hat, so ist die durch das Brod vermittelte κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ die Gemeinschaft, die jeder, der das Brod bricht, mit der Gemeinde, als dem σῶμα Χριστοῦ hat.“ (Baur, Vorl. üb. neutestam. Theol. I 201).

der weiteren Auseinandersetzung hervor, wo er, um die Sache näher zu beleuchten, auf den wohlbekannten Sachverhalt bei den jüdischen und den heidnischen Opfermahlzeiten hinweist.

Sehet, sagt er, an den Israel nach dem Fleische. Sind nicht die, welche die Opfer essen, Teilhaber an dem Altar? . . . . Ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den bösen Geistern, und nicht Gotte. Ich will aber nicht, daß ihr Teilhaber an den bösen Geistern sein sollt. Ihr könnet nicht trinken des Herrn Becher und der bösen Geister Becher; ihr könnet nicht teilhaftig sein des Herrn Tisches und der bösen Geister Tisches.

Das Essen des geopferten Fleisches ist also für den Israeliten κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου, — er sagt nicht τοῦ θεοῦ; und die Israeliten werden durch das Essen der Opfer κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, — nicht aber τοῦ θεοῦ, — d. h. die Israeliten betätigen durch ihr Essen eines Teils des übrigen auf dem Altar geopferten Fleisches ihre Zugehörigkeit zum Volke Gottes, und erneuern immer wieder den mit Jahwe ehedem geschlossenen Bund. Durch ihr Essen der Opfer werden sie Teilhaber an der Theokratie, dessen Zentralsymbol der Altar ist, nicht aber an Jahwe.

Ebenso verhält es sich mit den heidnischen Opfermahlzeiten. Das in der Wirklichkeit den bösen Geistern dargebrachte Opfer, und das Trinken des geopferten Weines ist κοινωνία τῶν δαιμονίων; durch das Essen dieses Fleisches und das Trinken dieses Weines werden die Heiden κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων, d. h. sie versetzen sich in Gemeinschaft mit den bösen Geistern, — mit dem Reiche Satans.

Und was die Christen betrifft, die an diesen τράπεζαι δαιμομίων und ποτήρια δαιμονίων, den offiziellen Opfermahlzeiten, teilnahmen, so wurden sie ohne weiteres durch diese Teilnahme an derselben κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων. Faktisch gerieten sie durch diese ihre Teilnahme in die Gewalt der bösen Geister, mochten sie sich als zu der heidnischen Religion zugehörig bekennen wollen, oder nicht.

Ebenso verhält es sich nun auch mit der τράπεζα κυρίου und dem ποτήριον κυρίου, d. h. mit dem Brote und dem Becher des δεῖπνον κυριακόν. Das ἐν ἐκκλησίᾳ geweihte, und εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου geopferte Brot, das eine Brot, ist κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, und der geweihte und geopferte Becher, der ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου ist, ist κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Und durch das Essen dieses Brotes, und das Trinken dieses Bechers werden die Christen κοινωνοὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, — Paulus sagt nicht: τοῦ κυρίου —, und τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, d. h. betätigen sie ihre Zugehörigkeit zum Volke des neuen Bundes, dessen Haupt Christus ist, und erneuern immer wieder den auf seinem Kreuzestode beruhenden Bund. —

Auch hier wird also gesagt, durch das Essen dieses einen Brotes werden wir, die vielen, ἓν σῶμα, d. h. ἡ ἐκκλησία. —

Die Israeliten essen die Opfer, die Jahwe dargebracht sind, — nicht aber das Fleisch Jahwes. Und die Heiden essen das Fleisch, das den Göttern, d. h. den bösen Geistern, geopfert ist, und trinken den Wein, der den bösen Geistern als Opfer dargebracht ist, — essen aber nicht das Fleisch der bösen Geister, und trinken nicht das Blut der bösen Geister. Gleichfalls essen die Christen das geweihte und geopferte Brot, und trinken den geweihten und geopferten Becher, — sie essen aber nicht das Fleisch Christi, und trinken nicht sein Blut; und Paulus sagt nicht: „Ihr könnet nicht Gemeinschaft haben mit den Dämonen und dem Herrn"; sondern er sagt: „Ihr könnet nicht (zugleich) trinken des Herrn Becher und der bösen Geister Becher; ihr könnet nicht (zugleich) teilhaftig sein des Herrn Tisches und der bösen Geister Tisches", was etwas ganz anderes ist.

In der Eigenschaft als Gott in der Gemeindeversammlung geopfert, ist also das Brot κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ebenso wie auch jüdisches Opferfleisch nur für den, der es als solches aß, die Wirkung der Opferweihe hatte, und

wie das Opferfleisch der Heiden, wenn es nicht in der Qualität als Opferfleisch genossen wurde, auch seine dämonische Beziehung verlor.

Das cῶμα τοῦ Χριστοῦ steht also auch hier in der bei Paulus gewöhnlichen Bedeutung: der geistige Leib, ἡ ἐκκληcία. Und wie man sieht, ist auch hier kein Platz für das cῶμα in eigentlichem Sinne, gleichbedeutend mit cάρξ.

Man hat auch I Kor. 10 1—4 hierher herbeigezogen als eine „typologische Stelle“, und man redet, als ob Paulus hier „in dem πνευματικὸν πόμα und dem πνευματικὸν βρῶμα“ alttestamentliche Typen auf Leib und Blut Christi im Abendmahl sehe, und Leib und Blut Christi mit „der Wundergabe des alttestamentlichen Christus“ vergleiche. Aber dazu hat man gar keinen Grund. Denn was Paulus von der Wolke und dem Meere und der Taufe εἰc τὸν Μωcῆν usw. sagt, hat nichts mit der christlichen Taufe und „Abendmahl“ zu schaffen. Von den „Vorbildern“ beginnt er erst in v. 6 zu sprechen, und er spricht nur von warnenden, zurechtweisenden Vorbildern: εἰc τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶc κτλ. sagt er v. 6, und: πρὸc νουθεcίαν ἡμῶν heißt es v. 11; und ταῦτα πάντα bezeichnet sowohl v. 6 als v. 11 die Tatsachen, die er v. 6 ff. erwähnt. — Wenn man endlich bedenkt, daß sich sonst bei Paulus ein Eingreifen des Messias in die alttestamentliche Heilsgeschichte nicht findet, und daß wir von einer Wirkung des Präexistenten in Israel in den synoptischen Reden Jesu keine Spur haben, kann es kaum zweifelhaft sein, daß die parenthetische Näherbestimmung über das πόμα, daß der Fels Christus war, eine Glosse eines alten Typologen ist (HOLSTEN).

Mit dem Zusatze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist natürlich die Auffassung des cῶμα in den Stiftungsworten als „der geistige Leib“ ganz unvereinbar. Aber dieser Zusatz ist ebensowenig echt, wie die anerkanntermaßen unechten Zusätze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. — Davon ausführlicher unten.

Ποιεῖν.

Wenn die Korinther εἰς τὸ φαγεῖν (ἐπὶ τὸ αὐτό, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) zusammenkamen, warteten sie nicht auf einander, und teilten nicht miteinander, sondern jeder einzelne nahm sein Privatmahl vorweg; jeder einzelne aß und trank (nach einer Sitte, die aus dem Peloponnes erwähnt wird), was er in seinem Speisekorb mitgebracht hatte, ohne mit andern zu teilen, und genoß während des Essens[1]) „das Brot der Danksagung" („dieses Brot") und „den Becher des Segnens" [2]). Die Brüder, die „nichts hatten", saßen da mit leeren Magen, beschämt durch dieses Benehmen ihrer wohlhabenden Brüder.

Dieses die Armen beschämende Benehmen wurzelte, sagt Paulus, in der Verachtung der Gemeinde Gottes, — darin daß es dem einzelnen an der richtigen Auffassung von sich selbst und von der Gemeinde Gottes fehlte, indem er vergaß, daß er selbst nur ein Glied an dem geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, sei. Und es wurde, sagt Paulus, das Benehmen von Gott mit Krankheits- und Todesfällen bestraft.

Dieses in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten der Korinther war aber, sagt er, mit der Natur des Herrnmahles unvereinbar: denn dies war ein von dem Herrn selbst gestiftetes, gemeinschaftliches Mahl, bei dem man sich durch das Brot, das Symbol des geistigen Leibes, in Gemeinschaft brachte mit dem ganzen geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, und bei dem man durch den Becher des neuen Bundes teilhaft wurde.

Darum sollten sie, wenn sie „zu essen" zusammenkamen, in richtiger Würdigung ihrer selbst und der Gemeinde auf

---

[1]) Nach Schmiedel Handkommentar II, 1 [2] Aufl. S. 161 soll das Brot inmitten der Mahlzeit, der Becher erst nach derselben genossen sein. (Spitta Urchr. I 248).

[2]) ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας — τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, vgl. λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας — καὶ λαβὼν ποτήριον, εὐχαριστήσας. Mt. 26 26 und 27.

einander warten. Nötigenfalls sollten sie im voraus daheim so viel essen, daß sie ohne Unbehagen in der Gemeindeversammlung warten konnten, bis alle Brüder zusammengekommen waren. Und wenn sie in dieser Gemütsstimmung auf einander warteten, dann würden sie selbstverständlich auch mit den Armen teilen, und das Mahl würde ein Herrnmahl werden, — und sie würden nicht mehr von Krankheiten und Todesfällen heimgesucht werden.

Aus dem, was Paulus hier über das Herrnmahl sagt, ergibt sich, daß es eine Mahlzeit war, wo man aß und trank, um Hunger und Durst zu stillen. Aber das materielle Essen und Trinken war nicht die Hauptsache, denn das Herrnmahl war ein Gemeinschaftsmahl, ein kultisches Mahl, das von Paulus selbst, in c. 10, als τράπεζα κυρίου und ποτήριον κυρίου auf gleiche Stufe mit der τράπεζα δαιμονίων und dem ποτήριον δαιμονίων und mit den Opfern Israels κατὰ σάρκα gestellt wird. Und diesen Charakter des Mahles als einer Opfermahlzeit hat man in der ältesten Zeit in den Worten τοῦτο ποιεῖτε ausgedrückt gefunden.

Im Dial c. Tryph. c. 41, S. 138 Ottos Ausg. heißt es: καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν. In c. 70, S. 254: λέγει περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν . . ., καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. Und in c. 117, S. 416: πάσας θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου.

Παρέδωκεν ἡμῖν ποιεῖν — Παρέδωκεν θυσίας γίνεσθαι. Das ποιεῖν aber, dessen Passivum θυσίας γίνεσθαι ist, heißt opfern, — wie denn auch die Eucharistie in c. 41 geradezu θυσία genannt wird.

Und das ποιεῖν, das opfern bedeutet, ist das ποιεῖν der Stiftungsworte. Denn Ἰησοῦς παρέδωκεν ἡμῖν, sagt er, und

der Befehl lautet nach Apol. I, 66 182: „τοῦτο ποιεῖτε“. Da sagt er nämlich: „Οἱ γὰρ ἀπόστολοι . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, wo es ja kein ἔκλασε, oder διδόμενον oder dergleichen gibt, in dem der Opferbefehl indirekt ausgesprochen wäre. Der Opferbefehl kann nur ποιεῖτε sein. Und es gibt hier kein ἔκλασε, kein ἔδωκε, kein λάβετε φάγετε, kein διαμερίσατε, auf das ποιεῖν verweisen könnte, und das „der stille Kommentar“ des τοῦτο wäre. Dies τοῦτο, das Objekt ist für ποιεῖτε in der Bedeutung opfert, muß dasselbe τοῦτο sein, das Subjekt ist zu ἐστι τὸ σῶμά μου, d. h. dieses Brot.

„Opfert dieses Brot“, hat also nach Justin Jesus gesagt. „Dieses Brot ist mein Leib“.

Was dieses „opfern“ bedeutet, geht aus den Worten Justins in Apol. I 13 hervor: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν. Wir opfern also die Gottesgaben, indem wir das Eigentumsrecht an ihnen aufgeben, und sie genießen unter Danksagung, und sie den Dürftigen zum Genießen geben.

Als seine Quelle gibt Justin „die Erinnerungen der Apostel“ ἃ καλεῖται εὐαγγέλια an, was hier jedenfalls nur Lukas bedeuten kann. Denn nur bei ihm findet sich ποιεῖτε und εἰς ἀνάμνησιν. Aber die wirkliche Quelle ist auch in dem Falle Paulus, und es ist eben dieses ποιεῖτε in I Kor. 11 24 und 25, das Justin als opfern, und dieses τοῦτο, das er als dieses Brot aufgefaßt hat.

Auch Irenäus hat das Herrnmahl als eine Opfermahlzeit betrachtet, und auch er hat aller Wahrscheinlichkeit nach den Opferbefehl in einem doppelten ποιεῖτε gesehen.

Darauf deutet sein *offerre* bei dem Brote, und *oblatio* bei dem Becher (IV, 17 5), und die Äußerung, daß Jesus *calicem . . . . suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem.*

Diese Auffassung der ältesten Zeit fällt nun fürs erste zusammen mit dem, was Paulus in c. 10 von dem Herrnmahle äußert, — vgl. oben.

Dann ist die Übersetzung „Opfert dieses Brot“ in der Tat die einzige, die zu dem vorliegenden Texte paßt und einen wirklichen Sinn gibt.

Das „Solches tut!“ läßt sich hören, wenn λαβών, ἀναβλέψας, κλάσας, ἔδωκεν, λάβετε φάγετε usw. der Liturgien vorangehen. Aber in dem Texte des Paulus gibt es nichts anderes, worauf das erste τοῦτο zurückweisen kann, als εὐχαριστήσας ἔκλασε; das zweite τοῦτο hat gar nichts, worauf es zurückweisen kann, aber aus dem ersten Gliede läßt sich ja ein εὐχαριστήσας ergänzen. Der stille Kommentar, das Austeilen der Brotstücke und das Essen derselben u. dergl. haben in dem Texte gar keinen Anhaltspunkt.

Ein „Solches tut!“ aber, das „Danket und brechet das Brot!“ — „Danket!“ bedeutet, ist hier unmöglich. Denn Paulus würde dann sagen, daß sie bei jedem Essen den Tod des Herrn verkündigen sollten. Denn das Brot wurde ja bei jedem Essen gebrochen, und es wurde bei jedem Essen gedankt. Aber in v. 26 wird es ausdrücklich gesagt, daß die Verkündigung des Todes des Herrn an „dieses“ Brot geknüpft war, — an das Brot, das in der Gemeindeversammlung gebrochen wurde.

Und was die Auffassung des τοῦτο als „Solches“ betrifft, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß dieses τοῦτο ein ganz anderes sein soll, als das unmittelbar vorangehende in τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, und daß dieses τοῦτο in dem ersten Gliede sich auf das fernerstehende εὐχαριστήσας ἔκλασε beziehen soll, während das τοῦτο in dem zweiten Gliede, bei dem Becher, auf ein noch fernerstehendes, willkürlich ergänztes εὐχαριστήσας zurückgehen soll. Das Natürliche ist doch unleugbar, daß die beiden τοῦτο dasselbe bezeichnen. Auch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Jesus nach den Worten: „Dies ist mein Leib“, das Brot, sozusagen in die

Tasche gesteckt habe und zu etwas ganz anderem übergegangen sei; man erwartet, daß er irgend einen Bescheid darüber gebe, was sie mit diesem Brote, das sein Leib ist, anfangen sollen.

Die Übersetzung „Solches tut!“ paßt nicht zu dem vorliegenden Texte und gibt keinen befriedigenden Sinn. Auch paßt sie nicht zu der Situation. Denn Jesus redet nicht hier zu den katholischen Opferpriestern der Zukunft. Er redet vielmehr zu allen Christen.

Alle diese Übelstände vermeidet man, wenn man das τοῦτο ποιεῖτε als „Opfert dieses Brot!“ — „Opfert diesen Becher!“ auffaßt, — in der Bedeutung: Esset dieses Brot in versammelter Gemeinde mit Danksagung! — Trinket diesen Becher in versammelter Gemeinde mit Danksagung! Wenn man die Worte so auffaßt, braucht man keinen „stillen Kommentar“. Das τοῦτο bei dem Brote (dem Becher) bezeichnet dasselbe, wie das τοῦτο bei ποιεῖτε. Jesus sagt ausdrücklich, was man mit dem Brote (dem Becher) tun soll, und gibt einen Befehl, der allen Christen gilt.

Und das ποιεῖν hat bekanntlich die Bedeutung: opfern, auch anderswo, z. B. in der LXX.

Daß nun dieses „opfern“ vom Essen und Trinken in der kultischen Gemeindeversammlung gebraucht ist, wie Justin es erklärt, wird auch durch den v. 26 bekräftigt. Dieser Vers gibt nämlich eine Erklärung der Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. „Denn“ so oft usw.

Es fragt sich hier zuerst, wessen Worte dies sind.

Am nächsten liegt die Auffassung, daß sie zu den Stiftungsworten gehören, und daß καταγγέλλετε Imperativ ist, wie das zweimalige ποιεῖτε. Aber es wäre doch zu affektiert und theatralisch, wenn Jesus in einer solchen Stunde von sich selbst die dritte Person und κύριος gebraucht hätte. Die Worte passen besser für Paulus und geben seine Erklärung des Befehles: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, ebenso wie

Justin seine Auffassung dieser Worte in den oben angeführten Stellen des Dialogs gibt.

Dann fragt es sich, ob καταγγέλλετε Indikativ oder Imperativ ist.

Zu dem „Solches tut!" paßt es nun gar nicht, weder als Imperativ noch als Indikativ; denn das allgemeine, von jedem Essen geltende „Danket und brechet das Brot!" „Danket!" läßt sich mit dem speziellen τὸν ἄρτον τοῦτον überhaupt nicht vereinigen.

Wenn aber τοῦτο ποιεῖτε „Opfert dieses Brot!" „Opfert diesen Becher!" bedeutet, gibt καταγγέλλετε einen guten Sinn, sowohl wenn es als Imperativ, als auch wenn es als Indikativ aufgefaßt wird. Dann sagt Jesus hier: „Opfert dieses Brot und diesen Becher zu meinem Gedächtnis!" und Paulus fügt die Erklärung hinzu: „So oft ihr nämlich dieses Brot esset und den Becher trinket, sollt ihr verkündigen — oder: verkündiget ihr — den Tod des Herrn, bis daß er kommt."

Wenn καταγγέλλετε als Indikativ aufgefaßt wird, ist das Mahl selbst als ein Bekenntnis von dem Tode Christi am Kreuze betrachtet, was sich hören läßt, auch was das Brot als Symbol der Gemeinde Gottes betrifft. Denn „Christus hat die Gemeinde geliebt und hat sich selbst für sie hingegeben". Von einer Verkündigung in Worten kann, nach der ganzen Schilderung, keine Rede sein.

Besser aber paßt hier der Imperativ, — auch wegen der im Hintergrunde schwebenden Passahfeier. „Wie in der Passahmahlzeit durch den Hausvater der Gottestaten gedacht wurde, zu deren Gedächtnis man das Passah aß, so soll durch den Leiter der Versammlung, durch Propheten oder sonstige befugte Personen hingewiesen werden auf den Tod Christi, zu dessen Gedächtnis diese Feier begangen wird." (Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I, 302).

Und hier entsprechen sich, wie man sieht, einerseits der Befehl Jesu τοῦτο ποιεῖτε, und ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον

τοῦτον, andererseits das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und das καταγγέλλετε.

Anm. Der Charakter des Herrnmahles als Gedächtnisfeier hat für die Auseinandersetzung Pauli in I Kor. 11 keine Bedeutung. In derselben dreht sich alles um die Gemeinschaftsfeier: οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει usw.

II.

Mt. 26 26—29; Mk. 14 22—25; Lk. 22 14—20.

Bekanntlich enthalten unsere Evangelien zwei wesentlich verschiedene Berichte von dem letzten Mahle Jesu: den synoptischen, dem zufolge dieses letzte Mahl ein gesetzliches Pascha gewesen ist, und den johanneischen, der es als ein δεῖπνον, das am Abend des 13. Nisan gehalten wurde, bezeichnet. (Denn man muß natürlich die Tatsache festhalten, daß sowohl Johannes als die Synoptiker von dem Mahle erzählen, das der Gefangennahme, dem Verhöre und der Kreuzigung unmittelbar voranging, und daraus schließen, daß hier zwei verschiedene Berichte von demselben Mahle vorliegen. Es geht aber nicht an zu sagen: Weil die Synoptiker und Johannes nicht dasselbe von dem Mahle erzählen, kann es nicht dasselbe Mahl sein, von dem sie sprechen. Das geht durchaus nicht an.)

Es fragt sich denn, auf welcher Seite sich die historische Wahrheit findet, — indem hier vorausgesetzt wird, daß Jesus entweder am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt worden ist.

Es erweckt nun sogleich Verdacht gegen den synoptischen Bericht, daß er, wenigstens bei Lukas, erweislich Gegenstand einer Bearbeitung gewesen ist. Denn Lk. 22 15 ff. liegt bekanntlich in zwei verschiedenen Formen vor: einerseits die

kürzere der Hdschr. b, e, D usw., andererseits die ausführlichere des Text. rec. Und diese zwei Formen sind wesentlich verschieden, indem jede Spur des „Leibes, der für euch gegeben wird“, und des „Blutes, das für euch vergossen wird“, in der kürzeren Form fehlt. (Der „Leib“ braucht nicht mit „Fleisch“, kann aber ebensogut mit ἐκκλησία gleichbedeutend sein).

Diese zwei Textformen repräsentieren nun wahrscheinlich verschiedene Stufen einer Entwicklung, und die kürzere Form ist augenscheinlich eine ältere, — was aber nicht dasselbe ist wie die ursprüngliche; denn nichts hindert, daß auch diese kürzere Form das Resultat der Bearbeitung eines älteren Textes sein kann.

Von einer entsprechenden Bearbeitung des johanneischen Berichtes findet sich nun keine Spur, und es liegt daher nahe zu glauben, daß der johanneische Bericht wirklich die historische Wahrheit enthält, während der synoptische in allen seinen Formen das Resultat einer dogmatischen Tendenzdichtung ist. Und andere historische Tatsachen sprechen bestimmt dafür, daß dies wirklich der Fall ist.

Um 165 n. Chr. entstand ein Streit über das Pascha, und bei der Gelegenheit schrieb Apolinarius folgendes: Εἰσὶ τοίνυν οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων . . . καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν.

Daraus geht hervor, daß man sich um 165 n. Chr. gestritten hat, ob Jesus das Paschalamm mit seinen Jüngern am 14. Nisan gegessen habe und am 15. gekreuzigt wäre, sowie auch, was Matthäus davon eigentlich erzähle. Und Apolinarius bezeichnet als ἀγνοοῦντες und φιλόνεικοι die, welche behaupteten, daß Jesus ein Paschamahl am 14. Nisan gegessen, und am 15. gelitten habe.

Wenn es sich aber so verhielte, daß der Bericht der

Synoptiker die Wahrheit enthält, — daß Christus bei Gelegenheit seines letzten Mahles mit den Jüngern, das ein gesetzliches Paschamahl war, das heilige Abendmahl als christliches Gegenbild des jüdischen Paschamahles gestiftet und somit eine christliche Paschafeier eingeführt habe (ZAHN, G. N. K. I, 189); und wenn es sich so verhielte, daß die Stiftung des „Abendmahles" eine „allbekannte, durch die uranfängliche Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte" war (MEYER-WEISZ, Das Johannes-Evangelium 1893 469), — dann bleibt es ein unerklärtes Rätsel, wie um 165 n. Chr. ein Streit in der Kirche entstehen konnte, ob das letzte Mahl Jesu ein Paschamahl gewesen sei, und ob Jesus am 15. Nisan gelitten habe, und es bleibt ein unerklärtes Rätsel, wie Apolinarius die Behauptung derer, welche diese „allbekannte und durch die uranfängliche Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte" erzählten, als ἄγνοια bezeichnen kann.

Um 190 n. Chr. entbrannte der große Streit zwischen Rom und Kleinasien um die Paschafeier. Die Gemeinden Kleinasiens, in deren Namen Polykrates von Ephesus an Viktor von Rom schrieb, hielten darauf, sagt man, daß das christliche Pascha am 14. des jüdischen Monats Nisan gehalten werde, an welchem die Juden den Sauerteig beseitigten, und an dessen Abend sie ihr Paschamahl hielten; sie feierten, behauptet man, an diesem Tage eine jährlich wiederkehrende Hochfeier des Abendmahles, weil Christus die Stiftung dieses christlichen Paschamahles bei Gelegenheit eines jüdischen Paschamahles vollzogen hätte. Und Polykrates berief sich vor allem auf die von den Tagen der Apostel unverändert gebliebene Tradition seiner Heimatkirche, und, sagt man, auf die synoptischen Berichte.

Die kleinasiatische Festsitte also, welche mit der urapostolischen zusammenfällt, und die von Polykarp, der ja mit Johannes und andern Aposteln verkehrt hatte, und seinen Nachfolgern ausgeübt worden war, — diese Festsitte soll

also Apolinarius als auf ἄγνοια beruhend, bezeichnet haben; und Johannes und die übrigen Apostel und alle die anderen nachapostolischen älteren Autoritäten, — die μεγάλα στοιχεῖα, die κατὰ τὴν Ἀσίαν κεκοίμηται, alle diese beschuldigt also Apolinarius der ἄγνοια und φιλονεικία, wenn sie die „allbekannte und durch die uranfängliche Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte" erzählen, daß Jesus am 14. Nisan das Paschamahl gegessen und das Abendmahl gestiftet habe, und am 15. Nisan gekreuzigt worden sei.

Das ist ja Unsinn. —

Die Annahme, daß der Bericht der Synoptiker von dem Paschamahle die historische Wahrheit repräsentiere, führt also zu reinem Unsinn. Dagegen wird alles klar, wenn man annimmt, daß die durch das Johannes-Evangelium, Justin[1]), Apolinarius, Hippolytus und Clemens Alexandrinus repräsentierte Tradition von dem 13. und 14. Nisan die echte und ursprüngliche ist, — repräsentiert auch durch die kleinasiatischen Gemeinden.

Fürs erste ist nämlich die Behauptung, daß das altchristliche Pascha, sowohl der Kleinasiaten als der übrigen Kirche, eine Jahresfeier des Abendmahls gewesen sei, völlig unhaltbar. Denn freilich hat Marcion aller Wahrscheinlichkeit nach das πάσχα Lk. 22 15 von dem Mahle, das Jesus in der Nacht, da er verraten wurde, gestiftet haben soll, gebraucht, und Eusebius, Augustinus u. a. brauchen das πάσχα

[1]) Denn τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτόν sagt er Dial. c. 111, und c. 99 nimmt er den Seelenkampf in Gethsemane an τῇ ἡμέρᾳ ᾗπερ ἔμελλε σταυροῦσθαι. Die ἡμέρα braucht er also hier von dem νυχθήμερον, in dessen ersten Teil, den Nachtteil, der Seelenkampf und die Gefangennahme fallen. Das πάσχα aber, oder mit dem von Justin hier gebrauchten Ausdruck, ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχα ist der 14. Nisan. In der Nacht zwischen dem 13. und 14. Nisan wurde also Jesus nach Justin gefangen. Und weiter sagt er, daß Jesus ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα gekreuzigt wurde, d. h. in dem zweiten Teile, dem Tag-teile desselben νυχθήμερον, — des 14. Nisan, wurde Jesus gekreuzigt. (Vgl. Ottos Ausgabe ³ 395 ff.).

von dem Abendmahle. Aber daraus folgt weder, daß Jesus in der Nacht, da er verraten wurde, ein gesetzliches Paschamahl gegessen, und bei dieser Gelegenheit das Abendmahl gestiftet habe, noch daß das πάσχα vom Uranfange an eine Bezeichnung für das Herrenmahl gewesen sei. — Das Fest aber, von dessen Stiftung Paulus berichtet, war überhaupt kein Jahresfest, sondern sollte gefeiert werden ὁσάκις ἂν πίνητε. Und was die Evangelien betrifft, so vermelden Mt. Mk. nichts davon, daß Jesus das Abendmahl „gestiftet habe, und daß ihre fortwährende Feier in seiner Gemeinde seinem Willen entspreche", — abgesehen davon, daß natürlich nichts auf einen Bericht gebaut werden kann, dessen Echtheit problematisch, und erst zu beweisen ist.

Dann verhält es sich nicht so, daß die Kleinasiaten und die Occidentalen dasselbe Fest feierten, — diese alljährlich wiederkehrende Hochfeier also der Eucharistie. Denn das Brotbrechen oder das Herrnmahl war gewiß ein Hauptakt der Freudenfeier, — eine Solennität, durch die man den Haupttag des Festes oder den Festtag auszeichnete; aber der Hauptpunkt des Festes war es nicht.

Τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίους προηγόρευτο, ὡς δέον ἐκ πάντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι, οὐκ ἔθους ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τὸν τρόπον ταῖς ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις, ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος φυλαττούσαις, ὡς μηδ' ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι, sagt bekanntlich Eusebius (H. E. V, 23 1). Weiter sagt er, daß die Gegner der Kleinasiaten beschlossen hatten, ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττώμεθα τὰς ἐπιλύσεις. Und V, 24 2 sagt

Polykrates: ἡμεῖς οὖν ἀρρᾳδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι, — vgl. Epiph. haer. 50 1: ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τὸ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι.

Das heißt:

Das Pascha der Occidentalen war eine nach mehrtägigem Fasten folgende alljährliche Gedächtnisfeier der Auferstehung. Und weil der Tag der Auferstehung ein Sonntag war, mußte der Haupttag dieser Feier immer ein Sonntag sein, und konnte sich folglich nicht nach dem 14. Nisan der Juden richten.

Die Festsitte der Kleinasiaten konnte Polykarp auf Johannes und die übrigen Apostel zurückführen. Das Paschafest der Occidentalen dagegen ist augenscheinlich jüngeren Datums. Denn der römische Bischof Anicet kann sich, der urapostolischen Gewohnheit des Polykarp gegenüber, nicht auf Apostel, sondern nur auf Amtsvorgänger berufen, und Irenäus weiß die Reihe derjenigen römischen Bischöfe, welche den jüdischen Monatstag des Pascha weder selbst beobachteten, noch in ihren Gemeinden beobachten ließen, nicht höher als bis auf Sixtus zurückzuführen, ein Verhältnis, das seine natürliche Erklärung darin findet, daß eben Sixtus, im Geiste des beginnenden Katholizismus, der kleinasiatischen Paschafeier, der ja immer etwas Jüdisches anklebte, eine eigene, rein christliche Paschafeier entgegenzustellen versuchte. Daß der Paschaname auf dies christliche Jahresfest übertragen wurde, findet seine genügende Erklärung darin, daß ja die Hauptbegebenheiten der Feier, der Tod und die Auferstehung, zu derselben Jahreszeit geschehen waren, wie das jüdische Pascha, und Paulus sagt ja: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. „Ist der Tod Christi“, sagt mit Recht Hilgenfeld, Der Paschastreit 216, „das wahre, erlösende Pascha-Opfer, muß sich die christliche Paschafeier vor allem auf die Feier des Erlösungstodes beziehen, und der Leidens-Freitag ist der Tag des christlichen Pascha-Opfers, dessen typisches Vorbild der

14. Nisan als der gesetzliche Tag des jüdischen Pascha-Opfers und Mahles war. Wie nahe lag es also, eben diesen Tag als die christliche ιδ′ zu betrachten und mit ihm das christliche Fest zu beginnen, dessen lichter Abschluß der Auferstehungs-Sonntag war!"

Das Fasten und das Fest der Kleinasiaten dagegen war auf einen Tag zusammengedrängt, auf den 14. Nisan, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο. Und das Fest wird als ἡ τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτή bezeichnet, d. h. die Feier war eine mit der jüdischen Gedächtnisfeier der Befreiung Israels aus Ägypten parallele Gedächtnisfeier der durch den Tod Jesu bewirkten Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft der Sünde und des Todes. Jesus ist das wahre Paschalamm, und durch seinen Tod ist die Erlösung bewirkt. Als Versöhnungstod ist sein Tod eine frohe Erlösungstatsache; mit dem Momente seines Todes war das Erlösungswerk vollbracht, und mit dem Augenblick begann daher die frohe Feier. — Denn die Behauptung, daß πάσχα das heilige Abendmahl bedeute, ist unhaltbar, und zum Andenken an die Auferstehung kann man unmöglich den 14. Nisan gefeiert haben. Dieser Tag war aber der Tag des Paschaopfers, und daher war auch den Kleinasiaten ihre Paschafeier, die Gedächtnisfeier des Todes Jesu, unauflöslich mit der ιδ′ verbunden, und ihre Feier erhielt selbstverständlich den Paschanamen.

Die Sitte, den 14. Nisan als Paschatag zu begehen, war nun, sagt Polykrates, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, — und er selbst sei alle heiligen Schriften durchgegangen, und finde, daß die kleinasiatische Observanz mit der ganzen Schrift stimme. „Typus und Erfüllung waren hier zusammengefallen, der alttestamentliche Passahopfertag und der Todestag Jesu; dieses Band zwischen beiden Tagen hatte Gott selbst geknüpft, es war ein Theil seiner Religionsökonomie, eine Norm für die christliche Jahresfeier, die in der Urwoche selbst lag. An keinem anderen Tage sollte daher die Jahresfeier des Todes Jesu gehalten werden, als an dem jüdischen Ritustag des

Passahopfers .... Ausschließlich an ihm sollte daher der Tod Jesu gefeiert und somit auch an ihm .... Nachmittags 3 Uhr das Fasten abgebrochen und die Festcommunion begonnen werden." (WEITZEL, Die christliche Passahfeier, 111).

Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sagt Polykrates, feiern wir den 14. Nisan; er sagt aber nicht κατὰ νόμον. „Hier ist nur von einem Feste mit specifisch-christlicher Bedeutung, von durchaus christlichen Festakten, von Fastenschluß und Festcommunion die Rede .... Es ist nicht seine jüdische Ritusbedeutung, nicht sein Mosaisches Vorgeschriebensein im Gesetz, warum er den Asiaten so wichtig ist; seine Wichtigkeit ruht für sie in der christlichen Urgeschichte; was ihm diese Bedeutung gibt, ist die neutestamentliche Heilsthatsache, die an ihm einst geschehen war." (WEITZEL, 100 und 104).

Und freilich, sagt Polykrates, daß οἱ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι „πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις". Diese Worte zielen aber gar nicht auf das mosaische Gesetz vom Paschatage und die Drohung des Gesetzes: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος κτλ. ab. Denn sie schließen sich unmittelbar an seine Bemerkung πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς an, und bedeuten daher, daß man dem in der ganzen heiligen Schrift ausgesprochenen Willen Gottes, daß das Pascha mit dem 14. Nisan unauflöslich verbunden sein solle, gehorchen müsse, nicht aber dieser menschlichen Erfindung, der jährlichen Gedächtnisfeier der Auferstehung. Und was die Drohung des Gesetzes betrifft, so kann sie nur unter der irrigen Voraussetzung, daß das christliche Pascha das heilige Abendmahl sei, den — übrigens nicht häretischen — Kleinasiaten gegenüber herangezogen werden. Die Bemerkung aber des Apolinarius, daß die Meinung derer, welche sagten, daß Jesus am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Paschamahl gegessen, und am 15. gelitten hätte, mit dem Gesetze nicht übereinstimmend war, — zeigt unleugbar, daß er bei seinen Gegnern nicht an Übereinstimmung hinsichtlich des Mahles gedacht hat, sondern an die Übereinstimmung zwischen dem Schlachten des Paschalammes

und der Kreuzigung Jesu. Diese Ubereinstimmung fällt natürlich weg, wenn Jesus am 15. Nisan gekreuzigt worden war, das Mahl aber wird ja jedenfalls am 14. Nisan gefeiert, — in völliger Übereinstimmung mit dem Gesetze. (Wie eingewurzelt die Auffassung der Quartadezimaner als Jesu-Tod-feiernde war, geht am besten aus der Tatsache hervor, daß Epiphanius zu den Quartadezimanern auch solche rechnet, welche diesen Tod am 25. März feierten, selbstverständlich weil das Feiern des Todes Jesu von der großen Menge als das Merkmal der Quartadezimaner angesehen wurde, — obgleich seine eigenen häretischen Quartadezimaner anderer Art waren. Er sagt ja aber selbst, daß die Quartadezimaner οὐ τὰ ἴcα αὐτοῖc δογματίζουcιν.) —

Dieser Gedächtnisfeier des Todes Jesu, welche die Kleinasiaten am 14. Nisan feierten, wurde nun ganz natürlich der Name des gleichzeitigen und typischen jüdischen Festes beigelegt. So wie aber der jüdische Name sowohl die Feier als besonders das Festmahl bezeichnete, ebenso wurde natürlich der Paschaname besonders an das Freudenmahl geknüpft, das nach dem Fasten genossen wurde, — und besonders an das δεῖπνον κυριακόν, das ja eben εἰc τὴν ἀνάμνηcίν μου gestiftet war, bei dem man des Herrn Tod verkündigen sollte, bis daß er komme, und das, an keinen bestimmten Tag gebunden, dem Befehle ὁcάκιc ἂν πίνητε gemäß, gefeiert wurde [1]).

Diese Bedeutung des πάcχα hat man augenscheinlich in der kürzeren Textform Lk. 22 15. Nur unter der Voraussetzung geben die Worte ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμηcα einen — relativ — vernünftigen Sinn.

Es kann schwerlich bezweifelt werden, daß sich diese Worte schon zur Zeit, als Marcion seiner Kirche eine Bibel

---

[1]) Als Seitenstück einer solchen aus dem δεῖπνον κυριακόν herstammenden Jahresfeier kann man wohl das, wahrscheinlich aus der κλάcιc τοῦ ἄρτου herstammende, große Abendmahl mit ungesäuertem Brote und Wasser ansehen, das die Ebioniten jährlich begingen.

schuf, in dem Texte des Lk. fanden. Das geht wohl unleugbar aus der Bemerkung des Epiphanius *sch.* 61 hervor.

Wenn aber dem so ist, dann ist es im höchsten Grade auffällig, daß die ἀγνοοῦντες des Apolinarius als Gewährmann für ihre Behauptung, daß Jesus das Paschalamm mit seinen Jüngern am 14. Nisan gegessen habe und am 15. gekreuzigt wäre, den MATTHÄUS, dessen Zeitangabe eben am wenigsten unzweideutig ist, nicht aber den LUKAS, anführen, und daß Lukas überhaupt viel später als Quelle für diese „allbekannte und durch die uranfängliche Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte“ angeführt wird. Eine Äußerung aber wie diese: „Mich hat herzlich verlanget, dies Osterlamm mit euch zu essen“, wäre doch ein viel kräftigeres Argument gewesen, als die Hinweisung auf Matthäus.

Nun ist es eine Tatsache, daß Clemens Alexandrinus im ersten Fragmente deutlich ausspricht, „der 13. Nisan sei der Tag, an welchem die Jünger fragen, wo sie das Passah bereiten (Quartier bestellen usw.) sollen, der Tag der προετοιμασία ἑορτῆς, zugleich aber auch derjenige, an dessen Schlußabend die Fußwaschung .... und das Abschiedsmahl mit der Abendmahlseinsetzung stattgefunden habe“ (WEITZEL, Passahfeier, 63). Weiter ist es eine Tatsache, daß Eusebius (περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς c. 8) das τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων des Matthäus erwähnt, aber nur um zu erklären, daß dieser Bericht nicht richtig sei; einen ganzen Tag früher als die Juden das Lamm schlachteten, am fünften Tage der Woche habe er sich niedergesetzt und zu den zwölf Aposteln gesagt: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. — Ja, Hippolytus scheint sogar in dieser Stelle, Lk. 22 15 den Beweis gefunden zu haben, daß Jesus ein legitimes Paschamahl bei dieser Gelegenheit nicht gegessen habe.

Wenn sich aber die Sache so verhält, liegt es sehr nahe zu vermuten, daß diese Auffassung des Marcion, des Clemens, des Hippolytus und des Eusebius auch die richtige Erklä-

rung dieses τοῦτο τὸ πάσχα enthält. Und diese Erklärung ist in der Tat auch die einzige, die einen befriedigenden Sinn gibt.

Als Einleitung zu der ausführlichen Textform läßt sich das ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα einigermaßen hören. Lk. 22 15 „zeigt unwiderleglich, daß Jesus zum mindesten sich in der letzten Zeit mit dem Gedanken an dies letzte Passahmahl mit seinen Jüngern und an die Stiftung des Abendmahles getragen hat, und alle Geschmacksurteile, ob die innere Größe des Abendmahls Einbuße erleidet durch den Gedanken, daß Jesus die Stiftung schon längere Zeit beabsichtigte, ob die Worte und Handlungen Jesu „prämeditiert" waren oder nicht, erledigen sich gegenüber dem lukanischen Bericht von den Vorbereitungen des Paschamahles und angesichts der Worte Jesu: Mich hat herzlich verlanget, dies Passahmahl mit euch zu essen, ehe denn ich leide, 22 15, von selbst; und so erkennt denn auch Spitta an, daß Paulus und Lukas ‚das Abendmahl unverkennbar als eine von Jesus für die Feier des Abendmahles vorbereitete, nicht zufällig gewordene, sondern absichtlich geschaffene Stiftung ansehen. Die Worte Luk. 22 15 lassen darüber keinen Zweifel. Um das Mahl zu stiften, von dem im folgenden die Rede ist, mußte Jesus eben dieses Passahmahl erleben, welches das letzte sein sollte vor seinem Tode (vgl. v. 16). Was er seinen Jüngern als Vermächtnis hinterlassen will, konnte er nicht bei einem beliebigen an jedem Tage zu haltenden Mahle zum Vollzug bringen',“ — sagt R. SCHAEFER, Das Herrnmahl, 114, und gewissermaßen mit Recht.

Anders aber, wenn diese Worte die kürzere Textform der b, e, D usw. einleiten, denn in der fehlt ja eben die Erzählung von der Stiftung dieses Abendmahles, das bei Gelegenheit eines gesetzlichen Paschamahles gestiftet werden mußte. Und wenn man in der Verbindung das τοῦτο τὸ πάσχα von dem jüdischen Paschamahle versteht, dann sagt hier Jesus, dessen Äußerung ja besonders den Begriff: letzten in

Relief stellt, daß ihn herzlich verlanget habe, dieses Paschamahl mit den Jüngern zu essen, weil es das letzte sein sollte, was mit anderen Worten sagen will, daß er einen gewaltigen Drang des Herzens gefühlt habe — endlich von ihnen loszukommen; eine Äußerung, die mit der Charakteristik des Johannes von Jesus Joh. 13 1 schlecht passen würde, und wohl überhaupt im Munde Jesu unmöglich ist.

Nimmt man dagegen an, es sei hier von dem μυστήριον ὃ ἔμελλε ἐπιτελεῖν die Rede, — von der Einsetzung des Herrnmahles am 13. Nisan, des neuen, auch „prämeditierten" Pascha, dann geben auch die Worte einen erträglichen Sinn: Mich hat herzlich verlanget, dieses Herrnmahl mit euch zu essen, ehe ich leide; denn ich sage euch, mein Ende ist nah. (Der v. 16 war in dem ursprünglichen Texte an das Brot geknüpft, und daher paßt das αὐτό (ἐξ αὐτοῦ, ἀπ' αὐτοῦ) nicht ganz, weder zum alten noch zum neuen Pascha.)

So läßt es sich verstehen, daß Lk. 22 15 als Beweisstelle für das Essen eines legitimen Paschamahles nicht angeführt wird. —

Dieses neue, am 13. Nisan gestiftete Pascha, — ein solches z. B. wie das Herrnmahl des Justin, der τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου kennt und im Blute Christi den Antitypus zum Blute des Paschalammes sieht, nicht aber das gesetzliche Paschamahl als Typus zum Herrnmahle auffaßt —, wurde nun mit dem jüdischen Pascha nicht verwechselt, oder dem jüdischen Pascha entgegengestellt, solange als, und da, wo man sich der Tatsache, daß Jesus am 14. Nisan gekreuzigt worden war, erinnerte. Die beiden Feste fielen aber der Zeit nach zusammen, und das Herrnmahl war ein Opferfest — τοῦτο ποιεῖτε! Und als man dann zu raisonnieren anfing, wie es die Bemerkung des Clemens im ersten Fragmente wahrscheinlich macht, daß man schon zu seiner Zeit raisonniert hat: Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen; folglich hat er auch im letzten Jahre das Pascha gegessen, sowie er es in allen vorhergehenden getan

hat; und als die Entwicklung zur Zeit Justins so weit fortgeschritten war, daß man das σῶμα der Stiftungsworte als σάρξ auffaßte, und in dem geweihten Brote das Fleisch Christi, und in dem geweihten Becher sein Blut sah, — dann war es in Kreisen, wo ἄγνοια herrschte, so gut wie unvermeidlich, daß dieses neue Paschamahl als Ablösung und Erfüllung des alttestamentlichen Paschamahles aufgefaßt, und seine Stiftung auf ein gesetzliches Pascha am 14. Nisan verlegt wurde.

Dieser Stufe der Entwicklung entspricht nun die ausführlichere Textform Lk. 22 15 ff. mit ihrem ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι und εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν; und mit ihrem καὶ ἀπέστειλε Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών, Πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν, anstatt des ursprünglichen οἱ μαθηταὶ προσῆλθον τῷ Ἰησοῦ λέγοντες αὐτῷ Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; denn zu dem „prämeditierten" Pascha paßt nur, daß die Jünger erst auf den Befehl Jesu das Paschalamm bereiten; in dem ursprünglichen Berichte aber, und bei den Synoptikern, wo sich keine Spur des ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα und der „Prämeditierung" findet, fragen natürlich die Jünger Jesus, wo er wolle, daß sie ihm bereiten das Osterlamm zu essen. Denn die Jünger wenigstens hatten offenbar keine Ahnung davon, daß sie dieses Paschamahl nicht essen würden, vgl. Joh. 13 29.

Der Schritt, das Festmahl, das am 14. Nisan gefeiert wurde, als ein neues, bei Gelegenheit eines gesetzlichen Paschamahles gestiftetes christliches Paschamahl zu betrachten, wurde nun von den ἀγνοοῦντες des Apolinarius getan. Und trotzdem, daß diese Geschichte von der Stiftung des neuen christlichen Paschamahles am 14. Nisan und der Kreuzigung am 15. von einigen „unwissenden und streitsüchtigen" Personen erdichtet war, gelang es ihr doch, weil sie so trefflich dem Anspruche der sich entwickelnden Kirche und Abendmahlslehre entsprach, die historische Wahrheit zweifelhaft zu machen; von Männern wie Irenäus, an einer Stelle, — anderwärts folgt er nämlich der durch das Johannesevangelium,

den Justin, Apolinarius, Clemens Alexandrinus, Hippolytus usw. repräsentierten Tradition —, adoptiert zu werden, und im N. T. einen Platz neben der johanneischen zu erhalten, — ob schon zur Zeit des Irenäus ist zweifelhaft, und folgt jedenfalls nicht daraus, daß Matth. 26 28 in seinem Werke V, 33 1 angeführt wird, noch aus den Worten: *Et calicem similiter . . . suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem*, IV, 17 5. Denn das τὸ αἷμά μου τῆϲ διαθήκηϲ führt auf den Hebräerbrief und auf Exod. 24 8 zurück, nicht aber auf das Paschalamm und Paschamahl. Und wenn man von der Zeitbestimmung τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων (τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων κτλ.) absieht, — Worte, deren Echtheit mit der Äußerung des Apolinarius: καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡϲ νενοήκαϲιν kaum vereinbar ist —, findet sich im Bericht des Mt. (Mk.) überhaupt nichts, was den Gedanken auf das Pascha führen könnte. Das „*novi testamenti*" aber führt auf I Kor. zurück und auf die Stiftung des Herrnmahles, mit dem ϲῶμα in der Bedeutung von ἐκκληϲία, und dem Becher, welcher „der neue Bund in meinem Blute" ist. Und die Auffassung von ϲῶμα und ποτήριον als ϲάρξ und αἷμα findet sich ja schon bei Justin, von dem Pascha ganz unabhängig.

Die Auffassung des neuen Paschamahles als Antitypus zum alttestamentlichen Paschamahle war natürlich nicht häretisch. Es lag aber sehr nahe, auf dieses Pascha das Gebot des Gesetzes und seine Drohung: ἐπικατάρατοϲ πᾶϲ ἄνθρωποϲ κτλ. zu beziehen, und mit diesem Hinweis auf das Gesetz als Begründung wird die Lehre häretisch: *quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit.* Das waren die Quartadezimaner des Hippolytus (das Fragment ist aus dem Buche gegen alle Ketzereien), des Pseudo-Origenes (in Φιλοϲοφούμενα s. refutatio omnium haeresium), und des Epiphanius, 419 C und D. (Die Begründung braucht natürlich nicht eine ausdrückliche zu sein, sondern kann indirekt sein, und z. B. in einer Hinweisung dazu bestehen, daß ja

Jesus selbst auch im letzten Jahre τὸ κατὰ νόμον πάσχα gegessen habe, — mit Nachdruck auf das τὸ κατὰ νόμον).

Die Tradition, welche in die historisch mit Sicherheit bestimmbare Zeit am höchsten hinaufreicht, ist also die johanneische. Diese wird vom Johannesevangelium, von Justin, Apolinarius, Clemens Alexandrinus, Hippolytus repräsentiert. Apolinarius aber und Hippolytus sprechen sich über die historische Frage direkt und bestimmt aus: Εἰσὶ τοίνυν οἱ δι' ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων . . . ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται. Und Hippolytus sagt: πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα; und: τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν. οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.

Dazu kommt, daß die Auffassung der kleinasiatischen Paschafeier als einer, in Übereinstimmung mit der synoptischen Erzählung, zur Zeit des jüdischen Paschamahles am 14. Nisan gefeierten „Hochfeier der Eucharistie“ zu reinem Unsinn führt. Auch Johannes und die übrigen Apostel, und Polykarp samt seinen Vorgängern zeugen für die johanneische Tradition.

Andererseits ist Irenäus der erste, bei dem die Erzählung von der Stiftung des Abendmahles bei Gelegenheit eines gesetzlichen Paschamahles, an einer einzigen Stelle, in dem Ausdrucke *manducans pascha*, zum Vorschein kommt, während auch er sonst der johanneischen Tradition folgt.

Dazu kommt endlich, daß sich in den Berichten der Synoptiker, von den Zeitangaben abgesehen, nicht nur nichts findet, das zu der Annahme nötige, das letzte Mahl Jesu sei ein Paschamahl gewesen, sondern die Berichte enthalten Züge, die sich schlechterdings mit dieser Annahme nicht reimen wollen.

Bei dieser Sachlage aber ist man berechtigt zu sagen, daß der synoptische Bericht in seiner jetzigen Gestalt offenbar eine dogmatische Tendenzdichtung ist, die sich auf Grund einer ursprünglichen, mit der johanneischen zusammenfallenden Tradition gebildet hat.

Der Bericht der Synoptiker ist jetzt unzweideutig, — das ist unleugbar. So unzweideutig aber kann er unmöglich gewesen sein zur Zeit des Apolinarius, der von seinen ἀγνοοῦντες sagt, daß sie διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν. Er weiß offenbar nichts davon, daß Matthäus solches erzähle. — Zu seiner Zeit war ja aber auch der Text der Evangelien noch nicht festgestellt, weil noch nicht als inspiriert im späteren Sinne angesehen.

Die Berichte der Synoptiker bestehen aus einem gemeinsamen Kern, — dem Reste des ursprünglichen Berichtes —, und Zusätzen.

Gemeinsam für die beiden Berichte (Mk.—Mt., und Lk.) sind nur die 2 Verse vom Becher: Mt. 26 27 und 29 (Mk. 14 23 und 25), und Lk. 22 17. 18. — Der v. 18 in Lk. 22: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου κτλ. ist aber parallel mit dem v. 16: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ κτλ., der sich in unserem Texte an den Vers vom Essen des Pascha anschließt, sich aber ursprünglich ohne Zweifel an einen Vers, in dem das Brot erwähnt worden ist, angeschlossen hat. Denn hier spricht ja Jesus von dem großen Gottesmahle der Vollendung, und unter den mannigfachen Genüssen, welche dieses Endmahl bietet, ragen immer wieder Brot und Wein hervor, — dieselbe Zusammenstellung, welche sich auch bei Paulus und in der Didache findet. Nirgends aber wird gesagt, daß in diesem Gottesmahle ein neues (vollendetes) Pascha gegessen werden soll, und nirgends werden πάσχα und Wein zusammengestellt.

In diesem Punkt ist denn offenbar der ursprüngliche

synoptische Text in dem λαβὼν ὁ Ἰηcοῦc ἄρτον καὶ εὐλογήcαc ἔκλαcε κτλ. des Mt. Mk. erhalten, während sich der Vers vom Brote des Lk. λαβὼν ἄρτον εὐχαριcτήcαc ἔκλαcε κτλ. schon durch den Mangel an einem festen Platz im Berichte als ein Fremdling dartut.

Die Verse 16 und 18 in Lk. 22 sind völlig gleichförmig, und beide begründen etwas: λέγω γάρ ὑμῖν. In v. 18 wird eine Aufforderung begründet: Nehmet diesen Becher und teilet ihn unter euch! — und aller Wahrscheinlichkeit nach ist denn auch bei v. 16 eine ähnliche Aufforderung vorangegangen.

Parallel mit der Aufforderung bezüglich des Bechers stehen nun in Mt. 26 26 die Imperative λάβετε, φάγετε, und dieses λάβετε, φάγετε ist offenbar die mit λάβετε, διαμερίcατε parallele Aufforderung, — und diese zwei Aufforderungen λάβετε, φάγετε — λάβετε, διαμερίcατε bilden augenscheinlich zusammen ein Gliederpaar, das ebenso charakterisierend für den evangelischen Bericht ist, wie die zwei Aussagen: τοῦτό ἐcτι τὸ cῶμά μου und τοῦτό ἐcτι τὸ αἷμά μου für den „paulinischen“.

Dies führt auf eine ursprüngliche Form des synoptischen Berichtes wie etwa diese:

a) λαβὼν ὁ Ἰηcοῦc ἄρτον εὐλογήcαc ἔκλαcε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖc καὶ εἶπε, λάβετε φάγετε. b) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἀπ' αὐτοῦ, ἕωc ὅτου καινὸc βρωθῇ ἐν τῇ βαcιλείᾳ τοῦ θεοῦ. c) καὶ δεξάμενοc ποτήριον εὐχαριcτήcαc εἶπε, λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίcατε ἑαυτοῖc. d) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἐκ τούτου[1]) τοῦ γεννήματοc τῆc ἀμπέλου, ἕωc τῆc ἡμέραc ἐκείνηc, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βαcιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

---

[1]) Dieses τούτου ist ohne Zweifel ursprünglich. Es läßt sich aber verstehen, daß es von den Abschreibern in der Regel gestrichen wurde. Denn der starke Hinweis auf diesen Wein im Gegensatz zu dem neuen Weine, — wodurch der Inhalt des Bechers so nachdrücklich als Wein bezeichnet wird, paßt nur schlecht zu dem eingeschalteten Verse vom Blute: τοῦτό ἐcτι τὸ αἷμά μου. „Dies ist mein Blut, das

In diesem ursprünglichen Berichte fehlt also noch jeder Gedanke einer Heilsbedeutung des Todes Jesu für die Jünger. Das Mahl ist nichts als ein Abschiedsmahl, mit Ausblick auf die Wiedervereinigung im Reiche Gottes.

Dieser Text ist nun von Abschreibern bearbeitet und interpoliert worden, — das liegt am Tage.

Die Verse c und d finden sich bei Lukas in vorzüglichem Zusammenhang. Jesus nimmt den Becher und läßt die Jünger ihn unter sich teilen, denn er wird ihn nicht mehr trinken bis zum Neutrinken im Reiche Gottes. Der Gedanke an das letzte Zusammensein mit seinen geliebten Jüngern beherrscht völlig diese Worte, ebenso wie die Verse a und b. Bei Markus sind die Verse c und d, in cap. 14 getrennt durch den v. 24, der in keinem Zusammenhang steht, weder mit dem vorhergehenden, noch mit dem nachfolgenden, und gar keinen Berührungspunkt hat mit dem Gedanken, der die Verse c und d beherrscht, andererseits aber ein ganz fremdes Element einführt, nämlich das Blut Jesu, das eine so erhebliche Bedeutung hat, das aber im folgenden gar nicht berücksichtigt wird. Ja, was noch mehr ist: Wenn der Inhalt des Bechers als „dies Gewächs des Weinstocks“ bezeichnet wird, vernichtet ja diese Bezeichnung geradezu die Erklärung, daß „dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird“. Durch diese Bezeichnung ist es ja unbestreitbar außer Zweifel gestellt, daß der Inhalt des Bechers Wein ist, und nichts anderes als Wein. Denn einerseits ist doch der Charakter

---

für viele vergossen wird — Wahrlich ich sage euch: Ich werde von jetzt an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich,“ — das mußte ihnen natürlich die Ohren zerreißen. — Übrigens hat natürlich das τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ganz dieselbe Bedeutung wie das τούτου τοῦ, weil ja die Bemerkung Jesu vom Gewächs des Weinstocks keine allgemeine Bemerkung über Weintrinken im allgemeinen ist, sondern an eben denjenigen Wein anknüpft, den er jetzt seinen Jüngern gibt, und dieser Wein ist jedenfalls der Gegensatz zu dem neuen Weine im Reiche Gottes.

des Blutes so überwältigend im Vergleich mit dem des Weines, daß er unmöglich außer Betracht gelassen werden konnte; andererseits wird man doch nicht im Reiche Gottes das Blut Jesu neu trinken.

Und das τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου ist hier, im Evangelium, völlig ohne Sinn, und ohne Anknüpfungspunkt.

Die Verse 24 und 22 b können dem ursprünglichen Texte des Markus nicht angehören.

Neben dem Bericht über das Abschiedsmahl in 22 15—18 kommt bei Lukas, nach dem *text. rec.*, in v. 19 f. ganz unvermittelt ein anderer Bericht, der mit dem „paulinischen“ übereinstimmt. Wie abrupt derselbe hier plötzlich nach v. 18 auftaucht, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Aber auch nach vorwärts hat er keinen Anschluß. Denn der Gedanke v. 21: „Aber (πλήν) siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir auf dem Tische“, bildet absolut keinen Gegensatz zu v. 20. Wohl aber schließt er sich vorzüglich als Gegensatz an die v. 15—18 an, die ja die Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen in letzter Stunde noch einmal zum Ausdruck bringen sollen. Wir haben also in v. 15—18 und 21 ff. einen wohlgefügten Gedankenfortschritt, der durch Einschiebung von v. 19 f. unterbrochen worden ist (vgl. JÜNGST in Theol. Stud. u. Krit. 1896, 239 f.). Dazu kommt, daß sich in dem Gespräche der Jünger v. 23 ff. gar keine Spur davon findet, daß sie die höchst sonderbaren Worte in v. 19 f. gehört haben. Es ist aber undenkbar, daß sie solche Worte gehört haben, ohne irgend welche Frage über sie an Jesus zu richten.

Die v. 19 und 20 können dem ursprünglichen Texte des Lukas nicht angehören.

(Dasselbe gilt von dem v. 19 a der kürzeren Textform von D usw., — dem v. 17 von b und e. Auch sein τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου ist hier, im Evangelium, völlig ohne Sinn und ohne Anknüpfungspunkt, und daß der Vers aus Paulus geflossen ist, dafür zeugen das εὐχαριστήσας und das Fehlen der Imperative λάβετε, φάγετε).

Die Verse 24 und 22 b in Mk. 14 (Mt. 26, 28 und 26 b) und die Verse 19 und 20 (19 a) in Lk. 22 sind denn offenbar Interpolationen. Die Veränderungen aber, die der ursprüngliche Text erlitten hat, sind eben solche, welche mit der Umbildung des Abschiedsmahles zum Pascha und Abendmahl natürlich folgen. Diese Umbildung führt eben zu der Textform unserer kanonischen Evangelien.

Wenn die Auffassung des Mahles als ein neues Pascha im Text zum Ausdruck kommen sollte, mußte einerseits das πάϲχα in den einleitenden Vers anstatt des Brotes eingeführt werden; andererseits mußte das Brot des Herrnmahles einen Platz in der Erzählung finden. Der Vers b war aber unmöglich in Verbindung mit dem τοῦτό ἐϲτι τὸ ϲῶμά μου im Verse vom Brote, den man in mehr oder minder vollständiger Form dem Paulus entlehnte. Denn man konnte doch unmöglich Jesus sagen lassen, daß er bisher von seinem alten Fleische (von seinem alten geistigen Leibe) gegessen habe, werde es aber von nun an nicht mehr tun, bis daß sein neues Fleisch (sein neuer geistiger Leib) im Reiche Gottes gegessen werde. Der Vers b blieb daher an seinem Platze, d. h. nach dem jetzigen v. 15, stehen, obgleich er völlig nur zum Brote paßt. (Das ἀπ' αὐτοῦ des D, oder ἐξ αὐτοῦ, ist augenscheinlich das Ursprüngliche; αὐτό aber eine Korrektur, die um des πάϲχα willen vorgenommen worden ist.)

Dann nahm man also den Vers vom Brote aus Paulus. Denn daß I Kor. 11 die Quelle ist, davon zeugt der Umstand, daß einerseits die für den evangelischen Bericht charakteristischen Imperative λάβετε, φάγετε hier fehlen; andererseits sich (in Syr. *Sin.* und *Cur.*) die für die paulinische Erzählung eigentümlichen Wendungen finden: ποιεῖτε und εἰϲ τὴν ἐμὴν ἀνάμνηϲιν, und der Zusatz zu den Worten τοῦτό μου ἐϲτι τὸ ϲῶμα, — die letzten Worte in der veränderten Form, in der sie auch Justin anführt: τοῦτό ἐϲτι τὸ ϲῶμά μου. (Die Anbringung dieses Verses in D nach v. 18, bezeichnet offenbar eine ältere, minder reflektierte Stufe der Interpolation, als die-

jenige der b und e, welche ihn nach dem v. 16 eingeschoben haben.)

In D usw., b, e lauten, wie man sieht, die Worte beim Brote τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, — ohne irgend einen Zusatz.

Das Fehlen in D usw., b, e, des mit dem τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου parallelen Gliedes τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου erklärt sich leicht daraus, daß man das ποτήριον des Abschiedsmahles ohne weiteres mit dem Bundesbecher des Herrnmahles identifiziert hat, was natürlich keine Schwierigkeit machte, weil ja dieser Becher nicht das Blut Christi enthält, und weil dieses σῶμα die ἐκκλησία ist[1]). Das τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου gehört einer anderen Stufe der Entwicklung, — mit dem τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη des Syr. *Sin.* als Zwischenglied. Und diese Entwicklung von dem τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου des Paulus, mit dem τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη als Zwischenglied, zu dem τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης unserer Synoptiker ist begreiflich. Die Entwicklung aber von einem ursprünglichen τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, das ein so klarer und deutlicher Ausdruck ist, zu dem τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου wird sich schwerlich begreiflich machen lassen.

Die Weglassung des Befehls τοῦτο ποιεῖτε läßt sich leicht dadurch erklären, daß die Abschreiber das ποιεῖν als „opfern" aufgefaßt haben. Bei der Bedeutung kann man den Befehl entbehren, wenn man im vorhergehenden ἔδωκε hat. Erst später, als das ποιεῖτε in der Bedeutung: tut! aufgefaßt ward, wurden auch beide Imperative nebeneinander in dem Text angebracht.

Die Interpolation des evangelischen Berichtes hat in Mk. und Mt. ihr charakteristisches, von dem interpolierten Texte

---

[1]) Bei Mt. und Mk. ist das τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου parallel mit dem τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, und das σῶμα erhält dadurch die Bedeutung: Fleisch.

des Lk. verschiedenes Gepräge dadurch erhalten, daß diese das ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν des Lk. nicht kennen. Der v. a des ursprünglichen Berichtes, vom Brote, ist daher bei Mk. und Mt. erhalten, aber interpoliert mit den Worten aus I Kor. 11 in der veränderten Form: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Zu gleicher Zeit mußte aber der v. b gestrichen werden, aus dem oben angeführten Grunde.

Daß die Worte τοῦτο ποιεῖτε ausgelassen sind, findet seine einfache Erklärung darin, daß τοῦτο ποιεῖτε, „opfert dieses!“, bei dem Brote synonym ist mit dem λάβετε φάγετε, und bei dem Becher mit dem πίετε des Mt. Nach der Mitteilung aber des Faktums: ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες bei Mk. kann natürlich eine Aufforderung zum Trinken nicht folgen.

In dem bei Lk. c. 22 aus I Kor. 11 eingeschalteten, nicht aber aus Mk.—Mt. geschöpften, Verse vom Brote fehlt in D, a, ff², i, l und b, e der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Auch fehlt er in sämtlichen Hdschr. von den ebenfalls aus Paulus interpolierten Mk. und Mt.

Der Text aber des D ist nach WESTCOTT-HORT, The new Test. II, 148, 149, „substantially a Western text of Cent. II“, und „presents a truer image of the form in which the Gospels . . . were most widely read in the third and probably a great part of the second century than any other extant Greek MS.“

Eine Streichung dieses Zusatzes durch Abschreiber ist nun im höchsten Grade unwahrscheinlich und völlig unerklärlich. Dann bieten aber diese Hdschr. eine ursprüngliche Form des Textes I Kor. 11 ohne den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, — ein Zusatz, der, wie oben gezeigt, mit dem σῶμα in der Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, ganz unvereinbar ist. Diese Bedeutung aber des σῶμα wird von dem Zusammenhange absolut gefordert.

Dieser Zusatz ist also ebenso wenig echt, wie die anerkanntermaßen unechten Zusätze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, und alle drei sind offenbar Pro-

dukte einer interpretierenden Wirksamkeit und einer freien Behandlung des Textes in alter Zeit, — derselben interpretierenden Wirksamkeit, die in der Auffassung des σῶμα der Stiftungsworte als σάρξ zum Vorschein kommt. Und die Erklärung dieser Zusätze findet sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei demselben Justin.

Er sagt nämlich im Dial. c. 70 (OTTOS Ausg. 254), daß Christus uns befohlen hat, das Brot zu opfern εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, und den Kelch εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Und in c. 41 (S. 138, A, OTTOS Ausg.) sagt er, daß Jesus Christus befohlen hat, das Brot zu opfern εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων.

Den Opferbefehl hat er in τοῦτο ποιεῖτε, und die Worte εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου gibt er also mit εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοιῆσθαι αὐτόν, εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, und εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους wieder. Wie man sieht, hat er zwei Auslegungen der Worte εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου bei dem Brote: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν, und εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, und diesen zwei Auslegungen entsprechen genau die zwei Formen des Zusatzes bei dem σῶμα: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν *(quod pro vobis est),* und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, die ebenbürtig sind, — der zweite braucht keine Erweiterung des ersten zu sein —, und die sich beide schon in alter Zeit durcheinander finden, denn sie konnten natürlich nicht beide in demselben Texte nebeneinander aufgenommen werden.

Daß aber der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, *quod pro vobis est,* „das ich zu eurem Besten angezogen habe“, ebenso unecht ist, wie die zwei anderen Zusätze, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man erwägt, daß σῶμα hier als Fleisch aufgefaßt ist, — und speziell als das Fleisch, welches Christus angezogen hat. Wenn aber von der Fleischwerdung des Logos oder des Messias die Rede ist, dann ist der feierliche Ausdruck für „Fleisch“ bei den neutestamentlichen Autoren

immer σάρξ. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß die neutestamentlichen Autoren ohne Ausnahme, und die ältesten außerkanonischen Schriftsteller regelmäßig, dieses Fleisch mit dem Worte σάρξ bezeichnet hätten, wenn Jesus es selbst bei einer solchen Gelegenheit als sein σῶμα bezeichnet hätte. Und es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Paulus, wenn er von der Fleischwerdung des Herrn redet, immer wieder von der σάρξ gesprochen hätte, wenn dieser Herr bei einer solchen Gelegenheit von dem Fleische, das er angezogen hatte, ein Wort gebraucht hätte, das σῶμα bedeutet.

Auch die Auffassung dieses σῶμα als σάρξ ist offenbar eine Interpretation Justins und seiner Lehrer. Man vergleiche die Stelle: ἀλλ' ὃν τρόπον . . . σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν . . . τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. —

Übrigens sagt Paulus nicht τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, und er sagt nicht τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. Und der Gegensatz zu dem σῶμα in eigentlicher Bedeutung ist πνεῦμα, nicht aber αἷμα. Fleisch und Blut heißt auch bei Paulus σάρξ καὶ αἷμα.

Der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν kann also nicht von Paulus herrühren, und hat also auch in dem ursprünglichen Texte gefehlt, wie es die Textform der Evangelien bezeugt.

Die Tatsache, daß sämtliche Handschriften von Mk. und Mt. die Stiftungsworte beim Brote in der relativ echten Form, d. h. ohne irgend welchen Zusatz bieten, kann auf den ersten Blick etwas verwunderlich erscheinen, ebenso wie die andere Tatsache, daß keine Handschrift im I Kor. 11 diese Form bewahrt hat; sämtliche haben da einen Zusatz.

Diese Tatsache hat aber einerseits ein Seitenstück darin, daß auch die ohne Zweifel ursprüngliche Lesart ἐν τῷ αἵματί μου (vgl. unten) nur in den Hdschr. von Lk. bewahrt worden ist, während in I Kor. 11 sämtliche ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι haben; und darin, daß die aller Wahrscheinlichkeit nach ältere Lesart εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου nur bei Justin aufbewahrt worden ist, während sämtliche Hdschr. des N. T. εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν haben. — Andererseits findet sie ganz einfach ihre Erklärung in der Tatsache, daß man von der ältesten Zeit an, wenn die Rede von dem Abendmahl war, eben I Kor. 11 anführte, aus dem guten Grunde also, weil Paulus in I Kor. 11 die einzige Quelle für das Abendmahl war. Auf Paulus weist Justin hin, auf Paulus Irenäus. Und zwar erzählt Justin, daß die Stiftungsworte, die er Apol. I 66 anführt, von den Aposteln in ihren Schriften, die Evangelien genannt werden, aufbewahrt sind. Aber einerseits ist Justin nichts weniger als ein zuverlässiger Zeuge. „Verwechslungen der einzelnen Schriften“ des alten Testaments, „die er unter dem Namen ihrer Verfasser citiert, ... sind ganz gewöhnliche Erscheinungen bei Justin, und zwar nicht nur in der Apologie, sondern auch in dem gelehrteren und auf schriftgelehrte Leser berechneten Dialog“. Und bei „der Freiheit oder Nachlässigkeit der Behandlung, welche er sich durch die hohe Vorstellung von der Heiligkeit des A. T.s nicht verbieten läßt“, „hat man im voraus anzunehmen,“ daß er sie „in reichstem Maße den Evangelien angedeihen läßt“ (ZAHN, GNK. II 482). Daraus, daß Justin „die Evangelien“ als Quelle für die Stiftungsworte anführt, folgt nicht, daß sie es wirklich sind. Und andererseits: wenn dem Justin auch ein Evangelium vorgeschwebt hat, muß es der interpolierte Text des Lk. gewesen sein. Denn nur in dem findet sich das ποιεῖτε und das εἰς τὴν ἀνάμνησιν, das er anführt. Lk. ist aber hier Paulus.

Und I Kor. 11 blieb auch die Hauptstelle für das Abendmahl in der späteren Zeit, als die Evangelien schon längst

interpoliert waren; man vgl. z. B. Cyprian, cap. 53 10 und 9 (Hartel I 708).

Weil aber diese Stelle die Hauptstelle war, sind eben an ihr die Änderungen in dem Texte ausgeführt, und weil diese Änderungen in sehr alter Zeit vorgenommen sind, ist auch der ursprüngliche Text in unseren verhältnismäßig späten Handschriften verschwunden. — Mk. und Mt. dagegen haben, was das Abendmahl betrifft, eine verborgene Existenz geführt, und sind, abgesehen davon, daß sie interpoliert wurden, von den Veränderungen verschont geblieben.

Der Befehl in v. c ist bei Mk. zu einem Referat geworden: ἔπιον, aus dem, aller Wahrscheinlichkeit nach, der neue Imperativ bei Mt. entstanden ist: πίετε.

In dem interpolierten Verse vom Blute haben Mk. und Mt. τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, ohne καινῆς, was, wie oben gesagt, auf den Hebräerbrief und Exod. 24 8 zurückführt. Und beide Ausdrücke sind dem Paulus und der von Paulus beeinflußten Literatur eigen, den Evangelien aber völlig fremd. Das Wort διαθήκη findet sich neunmal in den paulinischen Briefen, siebzehnmal in dem Hebräerbrief, wo ἡ καινὴ διαθήκη und ἡ διαθήκη gleichbedeutend gebraucht werden, in Mk. (und Mt.) aber nur an dieser einzigen Stelle, in den Stiftungsworten in dem Verse, der sich schon aus anderen Gründen als interpoliert gezeigt hat.

Der ursprüngliche Bericht der Synoptiker hat wahrscheinlich folgende Stücke enthalten: Lk. 22 1—6; Mt. 26 6—13 und 17—19 mit einer andern Zeitbestimmung als τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, und 20 ff. mit einem Berichte von einem letzten Mahle, — seinem alltäglichen Nachtmahle; und er befindet sich demnach in der schönsten Übereinstimmung mit den Aussagen in dem vierten Evangelium, das ja auch von einem Abschiedsmahle am 13. Nisan erzählt, nichts von dem Paschamahle, das Jesus nach der späteren Erzählung gegessen haben soll, und nichts von der Stiftung eines Abendmahles weiß. Und eben in dieser ursprünglichen Form hat augenscheinlich der Bericht

dem Verfasser des vierten Evangeliums vorgelegen. „Johannes“ hat nichts zu „berichtigen“ gehabt.

Das vierte Evangelium ist ganz natürlich jeder Interpolation entgangen. Denn wie B. Weiß sagt im Kommentar zu dem Evangelium des Johannes 1893 470: „die ganze Composition des Joh. in diesen Capiteln .... hängt so untrennbar zusammen, daß in der That nirgends in seiner Darstellung eine Öffnung zur Einfügung geblieben ist.“

Die ἀγνοοῦντες des Apolinarius διηγοῦνται, sagt er, Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν, — daß Jesus am 14. Nisan das Osterlamm mit seinen Jüngern gegessen habe, und am 15. gekreuzigt worden wäre. — Auf Matthäus wiesen sie hin, nicht aber auf Markus oder Lukas oder auf alle drei.

Und er fügt eine Bemerkung hinzu, die schwerlich etwas anderes bedeuten kann, als daß die Evangelien, wenn dem so wäre, wie die ἀγνοοῦντες behaupteten, in Widerspruch unter sich zu stehen scheinen, — „scheinen“, denn von einem wirklichen Widerspruch der Evangelien unter sich kann, meint er, die Rede nicht sein.

Die Gruppierung des Apolinarius der unter sich in scheinbarem Widerspruch stehenden Evangelien, muß also diese gewesen sein: Auf der einen Seite Matthäus, auf der anderen ein oder mehrere andere Evangelien.

Nun ist das Johannesevangelium das einzige, das in nicht mißzudeutender Klarheit die Zeitfolge enthält, die dem Apolinarius vollkommen fest stand: der 14. Nisan war der Todestag Jesu, dessen Kreuzigung mit dem Paschaopfer zusammentraf, und vor den Eintritt des Paschamahles fiel. Auf das Johannesevangelium muß sich denn notwendigerweise Apolinarius gestützt haben. (Man muß sich aber erinnern, daß das Johannesevangelium hier die uralte Tradition repräsentiert.) Ferner ist der Bericht des Johannesevangeliums vollkommen unzweideutig. Von einer harmonistischen Erklärung dieses Evangeliums nach dem Matthäus der ἀγνοοῦντες konnte daher

nicht die Rede sein; der Bericht aber des Matthäus lasse sich sehr wohl nach dem Johannesevangelium erklären.

Dieser Sachlage entspricht nun ein Matthäustext, in welchen das τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων hineinzudringen beginnt, — der neuen Lehre der ἀγνοοῦντες entsprechend.

Was Lukas betrifft, so war, wie oben gezeigt, sein πάσχα 22 15 das neue christliche πάσχα, — und in seinem Texte haben gewiß noch, wie im Texte Marcions, die Worte ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, samt den Worten ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, gefehlt. — Der Text aber des Markus hat die Entwicklung des Matthäus mitgemacht.

Wenn daher Polykrates an Viktor schreibt, daß die Kleinasiaten das Pascha am 14. Nisan κατὰ τὸ εὐαγγέλιον feierten, hat er gewiß buchstäblich recht, — in Übereinstimmung mit der Gesamtheit der in seiner Kirche anerkannten evangelischen Schriften: Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.

Der Gedanke vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi kommt, wie sich zeigen wird, zuerst bei Justin zum Vorschein und daselbst ausschließlich in Verbindung mit der Lehre von dem fleischgewordenen Logos, und als Seitenstück zur Fleischwerdung des Logos, — d. h. das Abendmahl ist nach der Zeit, da unsere Evangelien abgefaßt wurden, entstanden. Denn in den Synoptikern findet sich keine Spur davon, daß sich Jesus als den fleischgewordenen Logos aufgefaßt habe, und das Johannesevangelium weiß nichts von der Stiftung des „Abendmahls“.

Joh. 6 51 ff. ist nun von einem anderen Brot (καὶ ὁ ἄρτος δέ) die Rede, „welches ich geben werde, nämlich mein Fleisch, das auch zum Leben der Welt gereicht“. Dieses Brot kann nur das Abendmahlsbrot sein. Das wirkliche Fleisch Jesu aber und sein wirkliches Blut als Gegenstand des Genießens ist sowohl dem Paulus wie den Evangelien in ihrer ursprünglichen Gestalt völlig fremd, und dieser Abschnitt kann in dem Evangelium nicht echt sein. Er ist ein

fremder Zusatz zum Originaltext der Rede in Kapernaum, — „eine Rezension der kapernaistischen Rede Jesu, in welcher der einfache Gedanke des Originals in einer durch die kirchliche Abendmahlspraxis bedingten Weise umgebildet ist“ (SPITTA, Urchr. I 220). —

Wenn die obenstehende Entwicklung in allem Wesentlichen richtig ist, kennt auch der ursprüngliche Bericht der Synoptiker von dem letzten Mahle Jesu nur ein Abschiedsmahl, aber weder das Paschamahl (die Stiftung natürlich nicht, die ja auch unsere kanonischen Evangelien nicht erwähnen), noch den Gedanken der Heilsbedeutung des Todes Jesu. Dieser Gedanke, welcher den Evangelien überhaupt fremd ist, und auch in der λύτρον-Stelle eingeschaltet ist[1]), ist aus der paulinischen und johanneischen Theologie in den ursprünglichen Bericht der Synoptiker von dem letzten Mahle Jesu eingeschaltet worden, in den Ausdrücken: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον) zu dem σῶμα als σάρξ aufgefaßt; τὸ αἷμά μου; τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον mit Parallelen; εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Was endlich den paulinischen Bericht I Kor. 11 betrifft, so sagt der nur, daß die Stiftung des Herrnmahles in der Nacht des Verrats, die nach allen Berichten der Kreuzigung

[1]) Denn bekanntlich fehlt bei Lk. das Wort vom Lösegeld: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt. 20 28, — d. h. es fehlen in den Quellen des Lk. diese Worte, die folglich auch nicht in Mk.-Mt. echt sein können. Denn eine Streichung dieser bedeutsamen Worte durch Abschreiber (bei Lk.) ist ja einfach undenkbar; ihre Einschaltung aber (bei Mk.-Mt.) ist leicht erklärlich. — Auch in diesem Punkte hat Lk. offenbar den ursprünglichen Text bewahrt.

Man vgl. hier auch die Bemerkung CONYBEARES in PREUSCHENS Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. und die Kunde des Urchr. III 196: Wenn also Marcion auf 1 4 sofort 3 1 folgen läßt, so hat er einfach die ursprüngliche Form des Lukasevangeliums bewahrt. — Das ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ gehört aber diesem späteren Einschub.

vorherging, stattgefunden hat, was keine Auskunft über das Datum des Todestages gibt. — Das ἐμήν bei dem ἀνάμνησιν enthält wohl eine Anspielung auf die Worte Exod. 12 14: „dieser Tag soll für euch ein Gedächtnistag sein", die sich auf das Passah beziehen; das ἐμῷ aber bei dem αἵματι weist nicht auf das Passah, sondern auf ein Analogon zu dem Bundesopfer, Exod. 24 8, hin. (Andere Stellen, z. B. I Kor. 5 7, sind ohne Bedeutung für die Frage nach dem Datum des Todestages.)

Wenn aber dem so ist, — wenn der paulinische Bericht die Frage völlig unentschieden läßt, ob Jesus am 14. oder am 15. Nisan gekreuzigt worden, so hat man gar kein Recht zu behaupten, daß in dem Berichte des Paulus der Anschluß an das Passahmahl offenbar ist, und daß Paulus für die Richtigkeit des synoptischen Berichtes vom 15. Nisan als dem Todestage Jesu zeuge.

Dazu kommt, daß das ἐμήν bei dem ἀνάμνησιν und das ἐμῷ bei dem αἵματι aller Wahrscheinlichkeit nach unecht sind.

Denn in dem aus I Kor. 11 interpolierten v. Lk. 22 20 haben die Hdschr. ἐν τῷ αἵματί μου, was völlig unerklärlich ist, wenn im paulinischen Texte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι stände, — eine Lesart, die auch deswegen verdächtig ist, weil das αἷμα der Stiftungsworte nicht Opferblut, sondern das αἷμα τοῦ σταυροῦ, den Kreuzestod, bezeichnet. Es wird aber alles klar, wenn man annimmt, daß ein ursprüngliches εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου in εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, gleichzeitig mit der Entwickelung des Abschiedsmahles zum Passahmahl verändert worden ist.

Wenn man weiter bedenkt, daß das δεῖπνον κυριακόν keine Jahresfeier ist, und daß die Christen den Tod des Herrn verkündigen sollten, so oft sie „dieses" Brot aßen und den Becher tranken; ferner daß dieses δεῖπνον κυριακόν gar nicht ein Gegenstück war zum Passahmahle mit seinem Fleische, indem ja das Brot des δεῖπνον κυριακόν kein Fleisch war, sondern Teilhaben an dem geistigen Leibe, der Gemeinde

Gottes, und der Becher kein Blut enthielt, sondern ἡ καινὴ διαθήκη war, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß das εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου des Justin die echte Lesart ist; auch hier ist ohne Zweifel das ἐμήν eine Veränderung, die eine Folge der Entwicklung des Abschiedsmahles zum Passahmahl ist. —

Die Stiftungsworte, die Paulus I Kor. 11 Jesus in den Mund legt, haben also ursprünglich im ersten Gliede so gelautet: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. Und im zweiten Gliede: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. — Dies σῶμα ist die Gemeinde Gottes, und ποιεῖν bedeutet hier „opfern“. Von dem wirklichen Fleische und dem wirklichen Blute Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung keine Spur, und für das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung kein Platz. Alles, was man hier von dem „Sakrament“ spricht, das nach „der Agape“ gefeiert sein soll, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Anm. Johannes Hoffmann behauptet, daß die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου in dem synoptischen Texte echt seien, und daß dieses σῶμα den mystischen Leib, die Gemeinde, bedeute.

Bei dieser Annahme bleibt es aber völlig unerklärlich, warum die Abschreiber bei der Bearbeitung des Lukastextes 22 15 ff (in der kürzeren, älteren Form der D, b, e usw.) den Vers vom Brote aus I Kor. 11 geholt haben. Denn wenn die Form: εὐλογήσας-λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου in dem synoptischen Berichte die ursprüngliche gewesen wäre, würden doch die Abschreiber diesen Vers bei der Bearbeitung als den v. 19 (D, usw.; 17, b, e) gestellt haben. Eben der Umstand, daß sie diesen Vers nicht aus Mk., Mt. geschöpft, sondern aus I Kor. 11 eingeschaltet haben, zeugt dafür, daß die hochwichtigen Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου in dem synoptischen Texte nicht gestanden haben. Die Ab-

schreiber mußten sie aus Paulus holen, und nahmen dann natürlich den ganzen Vers aus ihm. —

Bei der Annahme Hoffmanns versteht man auch nicht, warum der v. b des ursprünglichen Berichtes (Lk. 22 16) bei Mk. Mt. völlig verschwunden ist, was sich bei der Annahme, daß der ursprüngliche Text mit den Worten τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου interpoliert worden ist, leicht erklären läßt.

Dazu kommt, daß ja dieses σῶμά Eigentum des Paulus ist, während sich keine Spur davon findet, daß Jesus etwas von ihm gewußt habe. —

Was die κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, I Kor. 11 16 betrifft, hebt Hoffmann mit Recht hervor, daß Paulus nicht κοινωνία τοῦ Χριστοῦ sagt, sondern κοινωνία τοῦ σώματος (und nicht τοῦ θεοῦ, sondern τοῦ θυσιαστηρίου), und folgert daraus mit Recht, daß es sich hier nicht um eine κοινωνία mit der Person Christi handelt. (Die Taufe ist ja die κοινωνία τοῦ Χριστοῦ).

Auch hebt er mit Recht hervor, daß Paulus „Leib und Blut Christi" nur so verstehen kann, wie die Einsetzungsworte es angeben.

Indem er aber annimmt, daß Paulus das σῶμα der Evangelien umdeutet, und die Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν hinzugefügt habe, „damit der Gedanke des Opfertodes deutlich ausgesprochen werde" (144), und indem er behauptet, daß es sich „in den Einsetzungsworten zweifellos um den im Tode gebrochenen Leib und das im Tode vergossene Blut Christi handelt; Leib und Brot Christi sind hier . . . Symbole . . . . seines Todes, und zwar seines Sühnetodes" (21), kommt er, weil „in der Verbindung mit dem Blute nur der im Tode gebrochene Leib Jesu gemeint sein kann" (23), zu dem Resultate, daß „der ‚Leib Christi' in einem doppelten Sinn gebraucht werden kann, nämlich 1. als der im Tode gebrochene Leib Christi, das Symbol seines Sühnetodes, dies aber nur in der Verbindung mit dem Blute Christi und stets in der Beziehung auf das Abendmahl; 2. in allen übrigen Fällen

bildlich für die Gemeinde, die in Christo ihre Einheit hat" (23).

Einerseits kann aber das σῶμα und αἷμα der Stiftungsworte unmöglich das Fleisch und Blut des „Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt" bedeuten. Denn wenn sich Jesus in einer solchen Stunde, und in einer solchen Weise ausdrücklich als das Opfertier bezeichnet hätte, hätte Paulus unmöglich seine Versöhnungslehre auf die Schriftstelle: κεκατηραμένος ... πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου bauen können.

Andererseits lassen die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, und die Auseinandersetzung des Paulus I Kor. 11 27 ff. über den Charakter des Herrnmahles überhaupt keinen Zweifel übrig.

Das Herrnmahl ist eine Gemeindefeier εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν), nicht aber εἰς τὴν κοινωνίαν μου (εἰς τὴν ἐμὴν κοινωνίαν), — eine Gemeindefeier, bei der man seiner gedenken (nicht aber sein Fleisch essen und sein Blut trinken) soll, was Paulus näher dahin erklärt, daß man bei der Feier den Tod des Herrn verkündigen soll, — den Kreuzestod. Denn durch den Kreuzestod versöhnte er Heiden und Juden mit Gott in einem Leibe (Eph. 2 16), und auf dem Kreuzestode beruht der neue Bund.

Die ganze Auseinandersetzung I Kor. 11 27 ff. ist von dem Gedanken der Gemeinde beherrscht; ohne ihn wird der Zusammenhang völlig unbegreiflich[1]).

---

[1]) Die Tatsache, daß sich die Eucharistie in den Thomasakten an die „Versiegelung" und bei Justin an die „Erleuchtung", als ein Ergänzungsstück derselben, — „als der Akt der Aufnahme eines neuen Gliedes in den inneren Bruderkreis der Gemeinde" (Hoffmann, a. a. O. 231) — anschließt, enspricht, wie man sieht, völlig der Auffassung des Ausdruckes: κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ als: Teilhaben an dem mystischen Leibe, an der Gemeinde (und der κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ als: Teilhaben an dem neuen Bunde in meinem Blute). Durch die Taufe wird die Gemeinschaft mit dem Haupte, dem Χριστός, hergestellt, durch die Eucharistie die Gemeinschaft mit dem Leibe, der ἐκκλησία.

Das Herrnmahl ist aber keine Gedächtnisfeier des Opfertodes Jesu; diesen Charakter erhält das Mahl, nachdem das σῶμα in die σάρξ verwandelt worden ist.

Und auch die Textform der D, b, e usw. in Lk. 22 19 (17) beweist unleugbar, daß der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dem ursprünglichen Texte I Kor. 11 nicht gehört.

Es ist daher die reine Willkür, eine eigene Bedeutung für das σῶμα „in Verbindung mit dem Blute Christi“ und „in Beziehung auf das Abendmahl“ zu postulieren. —

Es liegen demnach im N.T. zwei ganz verschiedene Berichte von dem letzten Mahle Jesu mit den Jüngern vor.

Einerseits die Erzählung der Evangelien, speziell der Synoptiker, von einem Abschiedsmahle, das nur zu Jesus und den Jüngern in Beziehung steht. Das Brot, das Jesus bricht und unter die Jünger verteilt mit den Worten λάβετε, φάγετε, ist nur das Brot, welches bei diesem letzten Mahle gebrochen, und von Jesus selbst und den Jüngern gegessen wurde. Der Wein, den Jesus „ihnen“ gab, mit den Worten λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς (πίετε), ist der Wein, welcher von Jesu selbst und den Jüngern bei diesem letzten Mahle getrunken wurde[1]. Das ὑμῖν bei λέγω, und ὑμῶν bei μεθ', sowie das αὐτοῖς bei ἔδωκεν, ist οἱ μαθηταί: δοὺς τοῖς μαθηταῖς, — die Jünger persönlich. Das Mahl ist ein Privatmahl, — das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern auf Erden halten werde. Er werde von nun an kein Brot mehr essen und keinen Wein mehr trinken, bis an den Tag, da er das neue Brot mit ihnen, den Jüngern, essen und den neuen Wein mit ihnen trinken werde im Reiche Gottes.

Von einer „Stiftung“ ist keine Rede, und von einer Wiederholung kann selbstverständlich auch keine Rede sein, eben weil hier nur von dem letzten Mahle Jesu und der Jünger die Rede ist. —

---

[1]) ἀπ' ἄρτι Mt. 26 29. Vgl. auch Iren. V, 33 1.

Andererseits die paulinische Erzählung von der Stiftung des δεῖπνον κυριακόν „in der Nacht, da er verraten wurde“. Dieses δεῖπνον κυριακόν ist ein Gemeindemahl εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, die gefeiert werden sollte ὁσάκις ἂν πίνητε, — und in der kurzen Zeit ἄχρι οὗ ἔλθῃ, was nach der ausdrücklichen Versicherung Jesu schon bei des Paulus und seiner Zeitgenossen Lebzeiten geschehen sollte. — Das Brot bei diesem Mahle, ὁ ἄρτος οὗτος, ist „das Brot der Danksagung“, so wie der Becher τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας. Und dieses Mahl war weder ausschließlich noch vorzüglich ein Privatmahl Jesu und der Jünger. Es war ein feierliches „hochkirchliches“ Festmahl. —

Es fragt sich nun welcher historische Wert diesem Bericht des Paulus beigelegt werden kann.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, sagt Paulus.

Durch das stark betonte ἐγώ setzt er unleugbar seine Person als Bürgen in bezug auf die Frage, und damit auch seine Kenntnis von der Sache, in eine Sonderstellung. Denn wenn er nur hätte sagen wollen, daß er es wisse durch eine von Christus herrührende Überlieferung, mit den Aposteln oder andern Jüngern als Zwischenglied, so wäre sein ἐγώ in gleichem Falle mit jedem andern gewesen, und die nachdrückliche Hervorhebung seines ἐγώ, sowie der Singular παρέλαβον, wäre ungehörig, weil ohne besondere geschichtliche Grundlage (vgl. Meyer-Heinrici, Komm. zu I Kor., 326). Und mit diesem stark betonten ἐγώ polemisiert er indirekt gegen die Weise, in der andere die Feier begehen, und gegen die Erzählung anderer von dem, was Jesus tat und sagte in jener Nacht, da er verraten wurde.

Der einzige Gegensatz aber, der sich aus den Worten des Paulus natürlich herleiten läßt, und der einzige, der in den Zusammenhang paßt, ist der Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Bericht der Evangelien samt der κλάσις τοῦ ἄρτου einerseits, und andererseits dieser Erzählung des Paulus und seinem δεῖπνον κυριακόν.

Wenn aber Paulus von der Mitteilung, die *er* seines Teils, *er* persönlich, empfangen hat, sagt, daß er sie ἀπὸ τοῦ κυρίου empfangen habe, so muß hier von einer direkten Offenbarung die Rede sein, was durch das ἀπό gar nicht ausgeschlossen ist. Denn ἀπό wird Kol. 1 7, 3 24 und I Joh. 1 5 von einer Mitteilung gebraucht, die so direkt und persönlich wie nur möglich ist. (GODET.) Direkt muß die Mitteilung gewesen sein, weil es nur bei einer solchen für ihn möglich war, eine Feier anzuordnen, die von derjenigen, welche in den apostolischen Gemeinden begangen wurde, verschieden war, und nur eine solche konnte seiner Unabhängigkeit von Menschen und seiner apostolischen Würde genügen.

Andererseits ist es unmöglich, daß, wie man behauptet, „die Quelle, die Paulus benutzt hat in Bezug auf das Geschichtliche der ersten Herrenmahlsfeier, die Urapostel und deren Kreise gewesen sind“. (SCHAEFER, Das Herrenmahl, 210.) Denn wenn überhaupt die Evangelien, speziell die Synoptiker, die Tradition der Urapostel und deren Kreise repräsentieren, dann muß der ursprüngliche Bericht der Synoptiker (und der Bericht des Johannesevangeliums) die urapostolische Tradition bezüglich des letzten Mahles Jesu enthalten. *Der* weiß aber nichts von dem Herrnmahle. Er kennt nur das einfache Abschiedsmahl. —

Wenn man behauptet, daß sich Paulus in der Frage nach einer historischen Tatsache doch nicht auf eine göttliche Offenbarung habe berufen können, die sich inhaltlich völlig von dem historisch Beurkundeten unterschied, und daß er natürlich von einer auf Christus zurückgehenden Tradition hier rede, so ist dabei zu bemerken, daß Paulus sich überhaupt nicht scheut, es mit der historischen Tatsache und der Tradition leicht zu nehmen. Von dem Evangelium, das er predigte, erklärt er ja selbst, daß es nicht menschlich ist, nicht auf irgend welcher Tradition beruhe. „Ich habe es von keinem Menschen empfangen, noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Christi“. Dieses Evangelium ist aber himmel-

weit verschieden von der Verkündigung, die mit der Bergpredigt beginnt und speziell mit dieser Erklärung: „Nicht um wegzunehmen vom Gesetz Moses bin ich gekommen; sondern um hinzuzufügen zum Gesetz Moses bin ich gekommen“, — wie die aramäische Form des Wortes Jesu Mt. 5 17 lautet (Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 95), und deren letztes Wort dieser Befehl an „die von Gott vorher auserwählten Zeugen“ gewesen sein soll: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη . . . διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, — im schärfsten Gegensatz zu dem: „Christus ist des Gesetzes Ende“ des Paulus und seinem „neuen Bunde in meinem Blute“, sowie auch die Versöhnungslehre des Paulus den schärfsten Gegensatz bildet zu der unbedingten Sündenvergebung, die Jesus jedem reuigen Sünder zuspricht.

Paulus hat sich auch bei seinem Herrnmahle augenscheinlich den historischen Stoff zu nutze gemacht, ohne irgend welchen ängstlichen Respekt vor den konkreten Daten, und wahrscheinlich in Anknüpfung an die vorhandenen Mysterien, — vgl. die Bemerkung Justins in Apol. I, 66 von der Nachahmung der bösen Geister: ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες κτλ.

Und wenn man versichert, daß Paulus sich selbstverständlich nach den Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigt habe, so sprechen seine Beziehungen zu den Aposteln, wie er sie selbst bezeugt, nicht für diese Behauptung. Er berichtet ja mit Emphase, wie er zum ersten Male drei Jahre nach seiner Bekehrung für fünfzehn Tage mit Petrus und Jakobus zusammengekommen sei; und dann wären vierzehn Jahre verflossen, ehe er wieder mit den Aposteln zusammengetroffen.

Um eine richtige Auffassung der Frage zu gewinnen, ob es sich wirklich denken läßt, daß diese beiden Darstellungen nebeneinander haben bestehen können, muß man ferner bedenken, daß in dem Berichte des Paulus nicht von wirklichem Fleische und wirklichem Blute die Rede war. Das Brot aber

als Symbol der Gemeinde Gottes war mit der Auffassung des Brotes in den uralten eucharistischen Gebeten verwandt, und auch Paulus sagt von dem Brote des Herrnmahles: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. Und das ποιεῖτε in der Bedeutung „opfern“ hatte in den Imperativen des apostolischen Berichtes: λάβετε, φάγετε, διαμερίσατε einen Anknüpfungspunkt.

Der Unterschied zwischen den beiden Darstellungen war daher äußerlich gar nicht ein so großer, wie es uns jetzt vorkommen muß.

Endlich muß man auch auf den höchst lebendigen Prozeß, den das Christentum gerade in jener Zeit der Verpflanzung auf heidnisches Gebiet durchgemacht hat, Rücksicht nehmen, und auf den Umstand, daß die Tradition schon in jener frühesten Zeit mannigfaltig genug gewesen ist.

Unter solchen Umständen kann es aber gar nicht wundernehmen, daß sich die Erzählung des Paulus neben dem apostolischen Berichte behaupten konnte. — Vgl. auch Spitta, Urchr. I, 230: „Man kann sich nicht genug vor einer modernen Betrachtungsweise dieser Dinge hüten. Dahin gehört auch, wenn man behauptet, die Einsetzung des Abendmahls sei ein so wichtiges Ereignis, daß bei demselben von vornherein eine derartige harmlose Behandlung der Überlieferung ausgeschlossen sei.“ Es dürfte aber „schwer sein zu erweisen, weshalb die Einsetzung des Abendmahls für jene Zeit — nicht für die dogmatisch interessierte Gegenwart — wichtiger gewesen wäre als andere Ereignisse, bei denen die Verschiedenheit der Überlieferung aller Harmonisierungskünste spottet.“

Als Quellen aber bezüglich des historischen Vorganges in jener Nacht können nur die historischen Urkunden, die Evangelien, anerkannt werden. Diese kennen aber überhaupt die Lehre des Paulus von dem σῶμα nicht, und sie wissen nichts von der Stiftung eines Gedächtnismahles, einer Stiftung, die auch aus andern Gründen unwahrscheinlich ist, — vgl. Spitta, Urchr. I, 288 und Anm. I.

III.

Die eucharistischen Gebete der Apostellehre und die Apostellehre.

In Act. 2 42 ist von der κλάσις τοῦ ἄρτου die Rede, und in v. 46 heißt es, daß die Jünger täglich im Besuch des Tempels emsig waren, und κλῶντες ἄρτον ihre Nahrung mit Freuden κατ' οἶκον empfingen. — Das κατ' οἶκον bildet, wie man sieht, den Gegensatz zu ἐν τῷ ἱερῷ: der Tempel ist der rechte Ort zur διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, die Mahlzeit aber gehört dem Hause.

Man hat daher kein Recht zu behaupten, daß der Ausdruck κατ' οἶκον auf ein „in Ausbildung begriffenes abgesondertes Kultusleben hinweise". Der Ausdruck bezeichnet ganz einfach die gemeinsamen täglichen Mahlzeiten der Urgemeinde, die wahrscheinlich die gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Jünger fortsetzten, — vgl. besonders Lk. 24 30.

Auch hat man kein Recht zu behaupten, daß der Ausdruck κλάσις τοῦ ἄρτου eine abgekürzte Bezeichnung des Abendmahls sei. Denn das Brot brach man, und Dank sagte man, nach frommem jüdischen sowohl als christlichen Brauche bei jeder Mahlzeit, — vgl. z. B. Act. 27 35. — Das paulinische Gemeinde- und Gedächtnismahl hat einen besonderen Namen, und ohne Zweifel auch einen besonderen Charakter. —

Außer diesen zwei Stellen findet sich im N. T. keine Nachricht über die κλάσις τοῦ ἄρτου. Man hat aber keinen Grund daran zu zweifeln, daß wie der Name, so auch die Sache mit der κλάσις τοῦ ἄρτου der Apostellehre identisch ist. —

In der Apostellehre c. 14 heißt es: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Und in c. 9 und 10 werden drei Dankgebete angeführt, die bei „der Danksagung" in der Regel gebraucht werden sollen, — eines bei dem Becher, das andere bei dem Brote, und das dritte

μετὰ τὸ ἐμπληcθῆναι, „nach der Sättigung“. Den Propheten aber soll es gestattet sein zu danken, soviel sie wollen.

Diese Sonntagsfeier der Gemeinde, bei der man dankt und das Brot bricht, ist offenbar eben die Feier, welche nach diesen ihren zwei Hauptstücken teils κλάcιc τοῦ ἄρτου, teils εὐχαριcτία genannt wird. Und sie ist eine Mahlzeit, wo man aß und trank, um Hunger und Durst zu stillen, wie besonders aus dem μετὰ τὸ ἐμπληcθῆναι hervorgeht.

Alle drei Gebete sind an „den einzigen wahren Gott“ gerichtet, und repräsentieren denselben Standpunkt wie I Clem. ad Cor. 59: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc. Er, der einzige wahre Gott, wird in den Gebeten mit πάτερ ἡμῶν, πάτερ ἅγιε, δέcποτα παντοκράτορ und κύριε angeredet. Ihm gehört die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Er ist „der Gott Davids“ und „der Herr“ in μαραναθά. Denn „die Benennung Christi als Gott Davids ist gegen allen kirchlichen Sprachgebrauch“, wie Renesse sagt, Lehre d. z. A. 22. Und das Manuskript hat θεῷ Δαβίδ, nicht aber υἱῷ, was die Mehrzahl der Herausgeber lesen, in der völlig unhaltbaren Meinung, es sei hier von Christus die Rede. Und was μαραναθά betrifft, so hat Spitta genügend erwiesen, daß die Deutung: „Der Herr kommt“, oder „Der Herr ist gekommen“, hier unmöglich ist, und daß Hofmanns Vermutung, μαραναθά bedeute: „Du bist Herr“, doch wohl das Richtige getroffen haben wird (vgl. Spitta, Urchr. I, 252 ff).

Jesus aber ist in diesen Gebeten nur παῖc θεοῦ, wie in dem oben erwähnten Gebete aus I Clem.: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc καὶ Ἰηcοῦc Χριcτὸc ὁ παῖc cου.

Es werden in diesen drei Gebeten Danksagungen an den einzigen wahren Gott gerichtet, — bei dem Becher „für den heiligen Weinberg Davids[1]), deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht, kundgetan hast“; bei dem Brote „für das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch Jesus,

---

[1]) Vgl. Mk. 11 10 und Constit. apost. init.

deinen Knecht, kundgetan hast“; und nach der Sättigung „für deinen heiligen Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung gegeben hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kundgetan hast“; für leibliche Speise und leiblichen Trank, die er allen Menschen gegeben, und für geistige Speise und Trank und ewiges Leben, das er „uns“ durch seinen Knecht in Gnaden verliehen hat. „Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist.“

Charakteristisch für diese eucharistischen Gebete ist, wie man sieht, das völlige Zurücktreten oder Fehlen alles dessen, was bei dem „Herrnmahle“ die Hauptsache ist. Einerseits wird Jesus hier nur als „dein Knecht, durch den du uns kundgetan hast“ Leben und Erkenntnis usw., erwähnt, und er hat keinen Platz in den Doxologien. Andererseits fehlt hier ganz die Erwähnung des Todes Christi und der Sündenvergebung. Auch fehlt hier jede Spur von den Einsetzungsworten.

Diese κλάσις τοῦ ἄρτου ist also etwas von dem δεῖπνον κυριακόν himmelweit Verschiedenes, — sowohl dadurch, daß ihr Mittelpunkt „der einzige wahre Gott“ ist, während Christus der Mittelpunkt des Herrnmahles ist, als dadurch, daß in dem Herrnmahle sowohl Brot als Becher „zu meinem Gedächtnis“ geopfert werden soll, während in diesen Gebeten der Name Christi nicht einmal erwähnt wird. Denn wenn man bedenkt, wie fest diese Gebete gebaut sind, und daß es sonst in ihnen immer wieder heißt διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, und entweder: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας oder: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in IX, 4 unecht sind.

So wie die „Eucharistia“ hier neben die Taufe gestellt ist, entspricht sie dem zweiten Sakramente der späteren Zeit. Sie kann aber kein Abendmahl sein, denn es fehlt ja in den Gebeten jede Spur der für das Abendmahl grundlegenden Begriffe. Für „das kostbare Blut Christi, welches für uns

μετὰ τὸ ἐμπληcθῆναι, „nach der Sättigung". Den Propheten aber soll es gestattet sein zu danken, soviel sie wollen.

Diese Sonntagsfeier der Gemeinde, bei der man dankt und das Brot bricht, ist offenbar eben die Feier, welche nach diesen ihren zwei Hauptstücken teils κλάcιc τοῦ ἄρτου, teils εὐχαριcτία genannt wird. Und sie ist eine Mahlzeit, wo man aß und trank, um Hunger und Durst zu stillen, wie besonders aus dem μετὰ τὸ ἐμπληcθῆναι hervorgeht.

Alle drei Gebete sind an „den einzigen wahren Gott" gerichtet, und repräsentieren denselben Standpunkt wie I Clem. ad Cor. 59: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc. Er, der einzige wahre Gott, wird in den Gebeten mit πάτερ ἡμῶν, πάτερ ἅγιε, δέcποτα παντοκράτορ und κύριε angeredet. Ihm gehört die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Er ist „der Gott Davids" und „der Herr" in μαραναθά. Denn „die Benennung Christi als Gott Davids ist gegen allen kirchlichen Sprachgebrauch", wie Renesse sagt, Lehre d. z. A. 22. Und das Manuskript hat θεῷ Δαβίδ, nicht aber υἱῷ, was die Mehrzahl der Herausgeber lesen, in der völlig unhaltbaren Meinung, es sei hier von Christus die Rede. Und was μαραναθά betrifft, so hat Spitta genügend erwiesen, daß die Deutung: „Der Herr kommt", oder „Der Herr ist gekommen", hier unmöglich ist, und daß Hofmanns Vermutung, μαραναθά bedeute: „Du bist Herr", doch wohl das Richtige getroffen haben wird (vgl. Spitta, Urchr. I, 252 ff).

Jesus aber ist in diesen Gebeten nur παῖc θεοῦ, wie in dem oben erwähnten Gebete aus I Clem.: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc καὶ Ἰηcοῦc Χριcτὸc ὁ παῖc cου.

Es werden in diesen drei Gebeten Danksagungen an den einzigen wahren Gott gerichtet, — bei dem Becher „für den heiligen Weinberg Davids[1]), deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht, kundgetan hast"; bei dem Brote „für das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch Jesus,

---

[1]) Vgl. Mk. 11 10 und Constit. apost. init.

deinen Knecht, kundgetan hast“; und nach der Sättigung „für deinen heiligen Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung gegeben hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kundgetan hast“; für leibliche Speise und leiblichen Trank, die er allen Menschen gegeben, und für geistige Speise und Trank und ewiges Leben, das er „uns“ durch seinen Knecht in Gnaden verliehen hat. „Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist.“

Charakteristisch für diese eucharistischen Gebete ist, wie man sieht, das völlige Zurücktreten oder Fehlen alles dessen, was bei dem „Herrnmahle“ die Hauptsache ist. Einerseits wird Jesus hier nur als „dein Knecht, durch den du uns kundgetan hast“ Leben und Erkenntnis usw., erwähnt, und er hat keinen Platz in den Doxologien. Andererseits fehlt hier ganz die Erwähnung des Todes Christi und der Sündenvergebung. Auch fehlt hier jede Spur von den Einsetzungsworten.

Diese κλάσις τοῦ ἄρτου ist also etwas von dem δεῖπνον κυριακόν himmelweit Verschiedenes, — sowohl dadurch, daß ihr Mittelpunkt „der einzige wahre Gott“ ist, während Christus der Mittelpunkt des Herrnmahles ist, als dadurch, daß in dem Herrnmahle sowohl Brot als Becher „zu meinem Gedächtnis“ geopfert werden soll, während in diesen Gebeten der Name Christi nicht einmal erwähnt wird. Denn wenn man bedenkt, wie fest diese Gebete gebaut sind, und daß es sonst in ihnen immer wieder heißt διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, und entweder: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας oder: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in IX, 4 unecht sind.

So wie die „Eucharistia“ hier neben die Taufe gestellt ist, entspricht sie dem zweiten Sakramente der späteren Zeit. Sie kann aber kein Abendmahl sein, denn es fehlt ja in den Gebeten jede Spur der für das Abendmahl grundlegenden Begriffe. Für „das kostbare Blut Christi, welches für uns

vergossen wurde", und für „seinen kostbaren Leib, dessen Abbild wir darbringen, wie er selbst uns befohlen hat, seinen Tod zu verkündigen" (*Const. Ap.* VII, 25), dafür wird hier nicht gedankt.

Diese Eucharistie ist eine wirkliche Mahlzeit, und von dem Sakramente, über dessen Platz in der Feier sich die Gelehrten den Kopf zerbrechen, gibt es in den Gebeten durchaus keine Spur. Brot und Becher werden nur als Speise und Trank bei der Mahlzeit gesegnet; von einer Segnung aber des Brotes und des Bechers als Abendmahlselementen findet sich gar keine Spur. Auch findet sich durchaus keine Spur von irgend welchem Genuß eines Abendmahles und keine Spur von irgend welcher Danksagung für ein empfangenes Sakrament.

Alles, was die Gelehrten hier von dem Abendmahle reden, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Sehr interessant ist das Gebet, das sich an das Brot knüpft: „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt Eins wurde, so möge deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich." In dem aus den vielen einzelnen Körnern zusammengesetzten Brot hat man ein Bild der zukünftigen Basileia gesehen. — Dies erinnert an das „eine Brot" des I Kor. Aber hier ist keine Spur von der mystischen Wirkung jenes Brotes, das ja, als geopfert dem Gedächtnis Christi, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν, d. h. macht, daß wir, die vielen, einen Leib bilden. Hier kommt nur der Gedanke zum Ausdruck, daß der gemeinsame Genuß desselben Brotes und desselben Weines ein gegenseitiges Band zwischen den Genießenden knüpfe.

Hier findet sich kein Mystizismus, — ebensowenig wie in den Worten πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν (X, 3), welche man von dem Brote und Becher der „Eucharistie" gedeutet hat. Aber viel näher liegt es, „die geistige Speise und Trank", die hier neben „dem ewigen Leben" genannt werden, als wesentlich gleichbedeutend mit „der Erkenntnis" zu fassen, die in X, 2 neben der „Unsterblichkeit" genannt ist. „Die geistige

Speise und Trank“ ist die Gesamtsumme der evangelischen Offenbarung „durch deinen Knecht Jesus“.

Der Standpunkt des Kompilators der Didache ist dadurch bezeichnet, daß er den Gebrauch dieser Gebete bei seiner Eucharistie befohlen hat. Was hier von den Gebeten entwickelt ist, gilt daher auch im wesentlichen dem Kompilator, und der Umstand z. B., daß Brot und Becher der Eucharistie ihm τὸ ἅγιον ist, in bezug auf das der Herr gesagt hat: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben“, kann nicht bewirken, daß dieses Brot und dieser Becher zu Christi Fleisch und Blut werde, von denen sich sonst in der Didache durchaus keine Spur findet.

Der Kompilator kennt „das Evangelium“ und entnimmt das, was er vom Fasten und Gebet zu sagen hat, den Anordnungen des Herrn, — bei dem Gebete mit dem ausdrücklichen ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. Bei der Eucharistie dagegen hat er keinen Hinweis auf das Evangelium und führt da kein ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος an, was er doch notwendigerweise hätte tun müssen, wenn er die Einsetzung „des heiligen Mahles“, oder ein τοῦτο ποιεῖτε als Wort des Herrn gekannt hätte. Auch deutet er in keiner Weise an, daß das Brot als Bild der zukünftigen Basileia etwas mit Jesus und seinem letzten Mahle zu tun habe. Sein Evangelium, das ja mit unserem Matthäus wesentlich identisch ist, kann daher unmöglich von der Einsetzung des Abendmahles erzählt haben, nicht einmal in der Gestalt ohne τοῦτο ποιεῖτε. Das Evangelium, das dem Kompilator der Didache vorlag, ist augenscheinlich noch nicht mit I Kor. 11 interpoliert worden, — repräsentiert mit andern Worten den ursprünglichen synoptischen Bericht. —

Was endlich die behauptete Beziehung dieser Gebete zu dem Passah betrifft, so „liegt die Sache offenbar so, wie P. Sabatier überzeugend, aber viel zu wenig beachtet, nachgewiesen hat, daß die Gebete der Didache denjenigen bei den religiösen Mahlzeiten der Juden entsprechen. Dort finden

sich schlagende Parallelen“, — um die Worte zu gebrauchen, mit denen Spitta seine eingehende Untersuchung über diese Frage in Urchr. I, 249 ff., abschließt. An die Passahmahlzeit aber schließt sich die Eucharistie der Didache nicht an.

Was die Abfassungszeit der Didache betrifft, so nimmt die Mehrzahl der Forscher die Zeit zwischen 70 und 120 an. Die eucharistischen Gebete gehören zweifellos, wegen der Ausdrücke: heiliger Vater, heiliger Name, Erkenntnis, ewiges Leben, Unsterblichkeit, in ihrer jetzigen Gestalt dem beginnenden zweiten Jahrhundert an; das Original aber mag aus der apostolischen Zeit stammen (HOFFMANN, Das Abendmahl, 218). — An der Identität der Didache mit der γραφή, aus welcher Origenes eine Stelle anführt, zu zweifeln, liegt gar kein Grund vor. —

Anm. 1. In dem εὐχαριστείτω Θεῷ, Clem. Rom. 41 hat man das Abendmahl sehen wollen. Dieses εὐχαριστεῖν ist aber natürlich dasselbe εὐχαριστεῖν, wie in dem ὁ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ Θεῷ, 38 2, und in dem ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ, 38 14. Dieses εὐχαριστεῖν bedeutet ganz einfach: danken, und es ist die reine Willkür, wenn man behauptet, daß εὐχαριστείτω, cap. 41, „will refer chiefly . . . to the principal act of Christian thanksgiving, the celebration of the Lord's Supper“ (LIGHTFOOT, Apost. Fath. I, II, 124).

Ebenso ist es die reine Willkür, wenn man behauptet, daß προσφέρειν τὰ δῶρα, cap. 44, bezeichne das Darbringen des eucharistischen Opfers, oder daß τὰ δῶρα auch „the eucharistic elements“ in sich schließe (LIGHTFOOT). Aus dem Zusatze ἀμέμπτως καὶ ὁσίως und den Parallelstellen geht es hervor, daß hier von Gebeten und Danksagungen, Almosen und Liebesgaben die Rede ist. Besonders bei der Verwaltung der Oblationen der Gemeindeglieder kann man von einem ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσφέρειν reden.

Anm. 2. Die Eucharistie des Marcion. — Marcion hat in seiner Bibel einen Bericht von dem letzten Mahle

Jesu gehabt, sowohl im Evangelium wie im Apostolicum, und er weist im letzteren ohne weiteres zum Evangelium hin: *panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis* (adv. Marc. V, 8). Daraus folgt wohl, daß der Bericht an beiden Stellen wesentlich derselbe gewesen ist, d. h. daß Marcion den Bericht aus 1 Kor. 11 in das Evangelium aufgenommen hat. Denn einerseits ist es überhaupt höchst unwahrscheinlich, daß der Bericht im Evangelium anders gelautet habe als derjenige im Apostolicum, und andererseits ist es höchst unwahrscheinlich, daß dieser „Ultrapauliner“ das Apostolicum aus dem Evangelium interpoliert habe, während Tertullian versichert, daß er das Evangelium interpoliert hat.

Diese Folgerung wird nun durch die Bemerkung des Epiphanius, daß Marcion den v. 16 im Lk. 22 getilgt habe, bestätigt. Denn wenn er den v. 16 getilgt hat, dann ist schwerlich der v. 18 in seinem Evangelium vorgekommen. Und neben dem v. 25 des 1 Kor. 11, der aller Wahrscheinlichkeit nach in seinem Evangelium gestanden hat, — vgl. die Bemerkung Tertullians: *in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum* — gibt es keinen Platz für v. 17. Die vv. 16—18 fehlten dann aller Wahrscheinlichkeit nach bei Marcion.

Von dem Zusatze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον findet sich keine Spur. Und aus der Bemerkung Tertullians: *panem debuit tradere pro nobis* folgt gar nicht, daß Marcion den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον gehabt habe.

In demselben Kapitel redet ja Tertullian gelegentlich des Eucharistiebechers weitläufig über Wein (roten Wein) und Blut Christi, ohne mit einer Silbe anzudeuten oder erraten zu lassen, daß Marcion in seiner Eucharistie gar nicht Wein, sondern Wasser gebraucht hat. Man würde dann aber durchaus falsch schließen, wenn man daraus die Folgerung zöge, daß Marcion bei seiner Eucharistie roten Wein ge-

braucht, und in seinem Evangelium den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον gehabt habe. Ebensowenig folgt aber aus dieser Äußerung Tertullians: *panem debuit tradere pro nobis*, daß der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον im Evangelium Marcions gestanden habe. Aus ihr folgt nicht einmal, daß der Gedanke, welcher in den angeführten Worten ausgedrückt ist, dem Marcion gehöre.

Ferner ist diese Äußerung eine ganz beiläufige, indem sie den Nachsatz bildet zu dem Bedingungssatze: *si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate.* Das Hauptgewicht hat in der ganzen Auseinandersetzung, von *Figura autem* ab, das Brot, und die Bemerkung *ergo panem debuit tradere pro nobis* ist augenscheinlich nur eine allgemeine Anwendung Tertullians von dem Gedanken, der Gal. 1 4, Röm. 8 32 und anderswo ausgesprochen ist, und sich hier dem Verfasser von selbst darbot.

Daß der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον schon in der Bibel Marcions gestanden habe, folgt daher gar nicht aus der Äußerung Tertullians: *panem debuit tradere* etc.

Und sowohl dieser Zusatz, wie das Abendmahl Tertullians überhaupt, ist völlig unvereinbar mit der Auffassung Marcions von Christus. Die Fleischwerdung Christi verneint ja Marcion am entschiedensten; das Abendmahl aber ruht ganz und gar auf der Lehre von der Fleischwerdung des Logos. Marcions Christus war ja ein bloßes Phantasma, ein wesenloses Erscheinungsbild, das keine menschliche σάρξ, aber nur eine fingierte, und kein Blut hatte. Bei der Auffassung von der Natur Christi, kann aber Marcion unmöglich die justinische Eucharistie gefeiert haben; kann er unmöglich das σῶμα der paulinischen Stiftungsworte als das wirkliche Fleisch des fleischgewordenen Jesu, und den Inhalt des Bechers als das wirkliche Blut des fleischgewordenen Jesu, und das αἷμα in dem τῷ αἵματί μου als Blut aufgefaßt haben.

Wenn man aber annimmt, daß er das paulinische Herrnmahl gefeiert hat; daß ihm das σῶμα gleichbedeutend mit

ἐκκληςία gewesen ist, und das ποτήριον ein Bundesbecher, dessen Inhalt natürlich gleichgültig war, und ebenso gut Wasser als Wein sein konnte; und endlich, daß er das αἷμα in der Bedeutung: gewaltsamer Tod aufgefaßt hat, dann versteht man auch, daß Marcion überhaupt das „Abendmahl" feiern konnte[1]).

Anm. 3. Bekanntlich enthielten sich die Gnostiker überhaupt des Eucharistieweines, was aller Wahrscheinlichkeit nach auf ihren asketischen Anschauungen beruht. Ihr Brauch wurde aber gewiß auch durch den in der ältesten Zeit faktisch herrschenden Mangel an einer festen Auffassung von der Bedeutung des Bechers und seinem Platze in den Gemeindemahlzeiten gestützt. Mögen sie ihre Eucharistie in Anknüpfung an die κλάςις τοῦ ἄρτου, oder an das δεῖπνον κυριακόν gefeiert haben, in beiden Fällen hinderte die kirch-

---

[1]) Die Auffassung des Eucharistiebrotes als κοινωνία τῆς ἐκκληςίας findet sich geradezu ausgesprochen in dem Weihegebete bei einer Eucharistie, die einer mit dem Vorstellungskreise: Christus das Haupt, und die ἐκκληςία sein Leib, parallelen, und auch von dem N. T. anerkannten Sphäre: Christus der Bräutigam, und die ἐκκληςία seine Braut, angehört. Diese Eucharistie wird in den Thomasakten, Bonnet pag. 36 beschrieben. Den Schluß des Weihegebetes „bildet die Bitte an die Sophia, den Gläubigen sich mitzuteilen in der Eucharistie, welche sie in ihrem Namen feiern, und in der Agape, zu der sie auf ihren Ruf versammelt sind". Die Sophia ist aber „die ideale Repräsentantin der ἐκκληςία, oder der Gemeinde der Erwählten" (Lipsius, Die apokr. Apostelg. I 318).

Wie man sieht, enthält dieses Weihegebet keine Epiklese des heiligen Geistes, daß er „ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον ςῶμα τοῦ Χριςτοῦ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριςτοῦ", — wie es sich von selbst versteht, wenn dieses Brot nichts zu tun hat mit dem wirklichen Fleische Christi (und dieser Becher nichts mit seinem Blute). Man vgl. hiermit die Bemerkung Zahns (GNK. IV 472): „Die bekannte Epiklese des hl. Geistes . . . bezweckte für die Marcioniten eine Einladung desselben, in die Herzen der Communicanten einzuziehen, nicht wie bei den Katholiken eine Wirkung desselben auf die Elemente."

liche Auffassung ihr Wasser nicht. Denn für das δεῖπνον κυριακόν war der Gedanke vom Trinken des Blutes Christi ebenso völlig fremd, wie für die κλάσις τοῦ ἄρτου, und erst in dem Augenblick, wo der Inhalt des Bechers als Blut aufgefaßt wurde, wurde auch Wein im Becher, nicht aber Wasser, fast eine Notwendigkeit.

Auch war der Becher in der ältesten Zeit offenbar etwas Untergeordnetes und mehr Zufälliges, das sogar fehlen konnte, ohne daß die Eucharistie darum an Würde oder Wirkung verlor. Man vgl. die Eucharistien der Thomasakten, im unmittelbaren Anschluß an die „Versiegelung“, Bonnet, pag. 20 und 35, und „die uralte Sitte, von dem geweihten Brot etwas mit nach Hause zu nehmen, und es am nächsten oder an den nächsten Morgen ganz früh, vor jeder anderen Nahrung zu verzehren“...; man „befeuchtete das Brot mit etwas Wasser und hatte das Gefühl trotzdem den vollen Segen eines eucharistischen Mahls sich zu verschaffen“. (JÜLICHER, in Theol. Abh. 227.) Dies läßt sich leicht erklären, wenn das Brot Symbol oder Repräsentant der ἐκκλησία ist, und der Becher ein Bundesbecher. In der Verbindung kann man den Becher leicht entbehren. —

In dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung findet sich demnach keine Spur von dem „Abendmahle“, d. h. von dem Essen des wirklichen Fleisches Jesu, und dem Trinken seines wirklichen Blutes. Es finden sich hier nur die gemeinschaftlichen (religiösen) Mahlzeiten, — einerseits die κλάσις τοῦ ἄρτου, welche dem einzigen wahren Gott gewidmet war, und in der man bei dem Brote betete: ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον κτλ.; andererseits das neue, dem Gedächtnis Christi gewidmete δεῖπνον κυριακόν des Paulus, in dem das gesegnete Brot Symbol war des geistigen Organismus, des σῶμα Χριστοῦ, und, als Opfer dargebracht, Mittel zur Teilnahme an diesem „Leibe“; der Becher aber,

der als „der neue Bund in meinem Blute“ bezeichnet wird, war Mittel, an diesem Bunde teilzuhaben.

Dieses δεῖπνον κυριακόν soll vom Herrn selbst gestiftet sein in der Nacht, da er verraten wurde; was aber die κλάσις τοῦ ἄρτου betrifft, so „weist nichts darauf hin, daß man ... durch Begehen dieser Mahlzeiten meinte einen Befehl Christi zur Ausführung bringen zu müssen, und daß es sich hier um eine Feier des Todes Jesu handelt“ (Spitta, Urchr. I, 289); im Gegenteil wurden sie ἐν ἀγαλλιάσει gehalten. Das „Brotbrechen“ entspricht also der ursprünglichen Darstellung der Evangelien von dem Vorgang bei der letzten Mahlzeit.

IV.

Die ignatianischen Briefe.

Das Gemeindemahl wird in den ignatianischen Briefen durch zwei Wörter bezeichnet: ἀγάπη, Liebesmahl (vgl. Judae 12), und das umfassendere εὐχαριστία.

An diese ἀγάπη war die Fürsorge für die Witwen, die Waisen, die Bedrängten, die Gefangenen, und die Hungrigen und Durstigen geknüpft (Smyrn. 6), — sowie die christliche Wohltätigkeit und Barmherzigkeit in der jerusalemischen Gemeinde an die täglich gemeinsame Mahlzeit, die κλάσις τοῦ ἄρτου geknüpft war, und an das δεῖπνον κυριακόν wenigstens geknüpft sein sollte.

Bei diesem Mahle wurde auch „das eine Brot“ gebrochen und „der eine Becher“ εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ getrunken; und in Anbetracht der nahen Verwandtschaft, welche die Auffassung des Ignatius mit der des Paulus im ganzen, und besonders bezüglich „der Gemeinde“ zeigt, darf man wohl schließen, daß die Agape des Ignatius wesentlich identisch ist mit dem Herrnmahle des Paulus. — Es fragt sich aber, ob Ignatius das „Abendmahl“ kannte.

Es gibt nun fürs erste in seiner Theologie überhaupt keinen Platz für das Abendmahl, — für τὸν ἄρτον, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας. Ignatius kennt nur ein ἕνα ἄρτον κλᾶν, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας.

Unsterblichkeit und ewiges Leben hängt nach ihm davon ab, daß man in Jesus Christus erfunden werde: μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Eph. 11. — ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, Magn. 1. — Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, Eph. 3. — Χριστὸς Ἰησοῦς, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν, Trall. 9. — Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Sm. 4.

In Jesus Christus befindet sich aber nur, wer dem Bischof folgt und Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs, — *extra ecclesiam nulla salus:* ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν, Phil. 3. Nur diese Versammlung ist eine „zuverlässige“ Versammlung: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ, Sm. 8. — An der muß man teilnehmen, um aufzustehen: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, Sm. 7. — Wer aber außerhalb „des Altars“ ist, oder wer einem Sektierer folgt, der ist „unrein“ und wird Gottes Reich nicht erben: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθαρός ἐστιν· τουτέστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνων πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Trall. 7. Das θυσιαστήριον ist geradezu „the congregation lawfully gathered together under its duly appointed officers“. (LIGHTFOOT zur Stelle.) — ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ, Eph. 5, d. h. „the man who separates himself from the assembly of the faithful, lawfully gathered about its bishop and presbyters, excludes himself, as it were, from the court of the altar and from the spiritual sacrifices of the Church. He becomes a Gentile (Math. XVIII 17), he is impure, as the heathen is impure“ (LIGHTFOOT zur Stelle), — er geht der sämtlichen zur gottesdienstlichen Gemeinde ge-

gebenen geistlichen Segnungen verlustig. (ZAHN, Ign. von Ant. 341). — ὁ μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, Eph. 5. — εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ, Phil. 3. —

Der Bischof ist nämlich von dem Hausherrn, Jesus Christus, in sein eigenes Hauswesen abgeordnet und man muß ihn so aufnehmen, wie den, welcher ihn gesandt hat. „So müssen wir offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen“, Eph. 6. — In dem Bischof sieht Ignatius das Haupt und in der Gemeinde „den Leib“: ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔσται, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, Sm. 8. — Er ist, wie Zahn sagt, Ign. v. Ant. 439, in dem engeren Kreis der Ortsgemeinde, sichtbarer oder sarkischer Weise, was (Gott oder) Christus unsichtbarer oder geistlicher Weise ist. Und Ignatius behauptet demgemäß, daß der geistige Organismus, den Paulus τὸν Χριστόν nennt, sich nur da finde, wo eine Gemeinde unter Leitung des Bischofs versammelt ist: χωρὶς τούτων (d. h. τῶν διακόνων, τοῦ ἐπισκόπου, τῶν πρεσβυτέρων) ἐκκλησία οὐ καλεῖται, Trall. 3.

Die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs wird dann auch geradezu als Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet.

In Magn. 7 heißt es: „Versuchet nicht, daß irgend etwas vernünftig erscheine euch privatim, sondern gemeinsam“. (Mit Recht sagt ZAHN, Ign. 346: „Die herkömmliche starke Interpunktion vor ἀλλ᾽ ist zu offenbar falsch, um eine Widerlegung veranlassen zu können“.) „Ein Gebet, eine Bitte, eine Gesinnung, eine Hoffnung .... Laufet alle zusammen, als zu einem Tempel Gottes, zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausgegangen ist“. — Diese Aufforderung, zu einem Jesus Christus zusammenzulaufen, ist mit Phil. 4 völlig gleichförmig. An beiden Stellen wird an die tatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens erinnert, um die praktische Folgerung zu be-

gründen: „Lasset euch angelegen sein eine εὐχαριστία zu gebrauchen!“ — „Laufet zu einem Altar, zu einem Jesus Christus zusammen!“ — Das συντρέχετε ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, ist eine andere Form derselben Ermahnung, keine gottesdienstlichen Handlungen ohne Bischof, im Privatkreis, sondern nur in der gemeinsamen Versammlung vorzunehmen, die anderwärts durch ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθε, μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθε, κοινῇ πάντες συνέρχεσθε, usw. ausgedrückt wird. Der eine Jesus Christus, und der eine Altar, ist die eine Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs. Vgl. Trall. 7[1]).

Der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα κτλ. hindert diese Auffassung nicht. Denn Ignatius macht keinen Unterschied zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohn Gottes, und dem (geistigen) Organismus desselben Namens.

In Eph. 4 heißt es von Gott dem Vater: „damit er durch eure guten Taten erkenne, daß ihr Glieder seines Sohnes seid“. — Paulus sagt von den Brüdern: ὑμεῖς ἐστε μέλη Χριστοῦ, Glieder des geistigen Organismus, dessen Haupt Christus ist, Glieder des „Χριστός“. Dies lautet also bei Ignatius: ὑμεῖς ἐστε μέλη τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Glieder seines Sohnes.

---

[1]) Die richtige Textform ist aller Wahrscheinlichkeit nach diese: πάντες ὡς εἰς ναὸν συντρέχετε θεοῦ ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν κτλ. — Wegen des ὡς vor dem ἓν θυσιαστήριον fügt man gewöhnlich vor dem ναόν ein ἕνα hinzu. Der Fehler steckt aber ohne Zweifel eben in diesem ὡς vor dem ἓν θυσιαστήριον. Denn hier ist das ὡς gar nicht an seinem Platze, weil ja dieses θυσιαστήριον kein bildlicher Ausdruck ist, sondern bezeichnet geradezu die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs, — vgl. oben. Andererseits ist das ἕνα beim ναόν auch nicht an seinem Platze, weil ja kein Grund vorliegt, beim ναὸν θεοῦ die Einheit zu betonen. — Das Verkennen der wirklichen Bedeutung dieses Ἰησοῦς Χριστός hat die Abschreiber zum Hinzufügen des ὡς beim θυσιαστήριον, — und dann beim ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν in G, L_2 und g (Lightfoot) ververleitet. — Man merke auch den Wechsel der Präpositionen: εἰς beim ὡς, in der Vergleichung, ἐπί aber in den beiden Gliedern des Hauptsatzes.

Der Sohn aber ist nach gewöhnlicher Ausdrucksweise die Person Jesus Christus. — Ebenso in Trall. 11, wo es von Christus heißt: „er ladet euch ein, die ihr seine Glieder seid“. Die Brüder sind die Glieder der Person Jesus Christus; denn die Person Jesus Christus, nicht aber der geistige Organismus „ladet euch ein“. Auf diesen Organismus aber enthält die folgende Bemerkung von dem Haupte und dem Leibe einen direkten Hinweis: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν.

Wer also Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs, der ist ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς τε καὶ πνευματικῶς. Denn die Auffassung der geistigen ἐκκλησία ist zur Zeit des Ignatius wesentlich verändert worden, offenbar als Folge der Lehre von der Fleischwerdung Christi und der Realität seines Fleisches. Auch die ἐκκλησία ist jetzt Fleisch geworden und das ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ des Paulus lautet jetzt: ὑμεῖς ἐστε σάρξ Χριστοῦ. Denn ἡ ἐκκλησία ist das σῶμα Χριστοῦ. Das σῶμα aber des fleischgewordenen Christus muß selbstverständlich Fleisch sein, vgl. das: ἡ ἐκκλησία πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, 2 Clem. 14. Und jede konkrete Gemeindeversammlung ist eine Repräsentantin dieser σάρξ. — Wer Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs ist eins mit Jesus Christus und Gott dem Vater: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός, Trall. 11. — Χρήσιμον οὖν ἐστὶν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχετε, Eph. 4; vgl. auch Eph. 5, — und hat dadurch selbstverständlich teil an der Auferstehung und an dem ewigen Leben.

In Eph. 20 liest nun LIGHTFOOT mit L[1], das *quod* hat, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, anstatt ὅς ἐστιν. Und diese Lesart ist die einzige, die mit dem Sprachgebrauch des Ignatius stimmt. Er braucht nämlich in diesem Ausdruck das Relativ entweder „geschlechtlos“ oder an das Prädikatswort attrahiert; in beiden Fällen also hier ὅ ἐστιν.

Ein ὅς ἐστιν φάρμακον ist ohne Seitenstück bei ihm. — Dies ὅ ἐστιν kann nun entweder auf ἄρτον bezogen werden, oder auf die Wortverbindung ἕνα ἄρτον κλᾶν, und nur das letzte stimmt mit der Lehre des Ignatius überhaupt, wie sie durch das oben Angeführte dokumentiert ist. Dazu kommt, daß die Auffassung des Abendmahlsbrotes als φάρμακον ἀθανασίας erst einer späteren Zeit gehört, der Zeit des Irenäus, der IV, 18 5 sagt: οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. JUSTIN aber weiß noch nicht davon, daß die Eucharistie den Keim der Unsterblichkeit in den Körper einlege. Er baut die Hoffnung der Christen τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι auf die πίστις ἡ ἐν αὐτῷ (Apol. I 13).

Das ἕνα ἄρτον κλᾶν, das φάρμακον ἀθανασίας ist, ist nun gleichbedeutend mit dem ἀγαπᾶν in Smyrn. 7, das auch φάρμακον ἀθανασίας ist: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, — eine Agape feiern unter Leitung des Bischofs.

Für das Fleisch und das Blut des Abendmahls gibt es demnach keinen Platz in der Lehre des Ignatius; seine Agape weist nicht über das Herrnmahl des Paulus hinaus. Und sie finden sich denn auch nicht in den Stellen, wo man sie gefunden haben will.

Das Abendmahl folgt nicht aus Stellen wie Phil. 4, denn das Wort εὐχαριστία bedeutet gar nicht an und für sich Abendmahl. Es bedeutet aber fürs erste Danksagung. So im N. T. und Did. 9, — und bei Ignatius in Eph. 13: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν. — Dann bedeutet es, bei Justin und den Späteren, das Brot und den Becher, die durch das Dankgebet eingesegnet worden sind (Apol. I 65). — Was den Ignatius betrifft, so treten uns bei ihm „wegen seiner schwebenden Ausdrucksweise für die Feststellung des Wortsinnes von εὐχ. Schwierigkeiten entgegen, die vielleicht für immer unlösbar sind. Man wird an einzelnen Stellen wenigstens fürs erste nicht über Vermutungen, über das Zugeständnis, daß verschiedene Auf-

fassungen möglich sind, hinauskommen" (Drews in Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 107).

Smyrn. 8 sagt Ignatius: μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν· ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ ... οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. — Die Situation, welche den natürlichen Hintergrund für solche Äußerungen bildet, ist offenbar die, welche den Worten Tertullians, mutatis mutandis, entspricht: *ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.* Εὐχαριστία ist hier offenbar ein Begriff, der sowohl ἀγάπη, als Taufe, und „alles was zur Gemeinde in Beziehung steht", in sich faßt.

Ferner bildet diese εὐχαριστία, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, den Gegensatz zu einer „Mehrheit mehr privater Zusammenkünfte" (ZAHN, Ignatius 345) oder gottesdienstlichen Versammlungen in kleinerem Kreise, die nicht vom Bischof geleitet wurden. Nach Ignatius soll aber „die Gottesgemäßheit und Gottwohlgefälligkeit der Handlung dadurch erzielt und verbürgt werden, daß sie stets vor der gottesdienstlichen Gemeinde" (ZAHN 343), ausgeführt wird. D. h.: diese εὐχαριστία hat offenbar eine überwiegend konkrete Bedeutung. (Auch das: „Abendmahlsfeier" muß ja in überwiegend konkreter Bedeutung aufgefaßt werden.)

Umfassender also als Agape, und überwiegend konkret, — d. h. εὐχαριστία bedeutet hier offenbar: die gottesdienstliche Gemeinde, oder die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde. — Und den Namen εὐχαριστία hat diese Versammlung natürlich daher empfangen, weil die Danksagung als eine Hauptsache an sie geknüpft war, ebenso wie die Feier als ἀγάπη bezeichnet wird, weil die Liebesbetätigung bei ihr eine Hauptrolle spielte. —

Diese umfassendere Bedeutung hat man in Phil. 4, wo die Forderung einer einheitlichen Eucharistie als Konklusion

des allgemeinen Satzes: „Alle, die Gottes und Jesu Christi sind, diese halten es mit dem Bischofe“ folgt. „Strebet deshalb“, sagt er, „eine Eucharistie zu gebrauchen“. Und er begründet die Forderung durch einen Hinweis auf die tatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens. „Denn“, sagt er, „eins ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und einer der Becher zur Einigung seines Blutes“. — Die μία σάρξ ist das ἓν σῶμα des Paulus[1]), — ἡ ἐκκλησία; das ἓν ποτήριον ist offenbar „der Becher des Segnens“ des Paulus, und das εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ entspricht offenbar seinem κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, — und man hat keinen Grund, dieses αἷμα anders zu verstehen als das entsprechende αἷμα des Paulus, — als den Kreuzestod[2]).

Dann fügt er, den Gedanken fortsetzend und erläuternd, hinzu: „Ein Altar“ (soll es sein), wie ein Bischof sammt dem Presbyterium und den Diakonen“. Denn man hat keinen Grund zu behaupten, daß dieses ἓν θυσιαστήριον ein anderes sei als das θυσιαστήριον in Trall. 7 und das ἓν θυσιαστήριον in Magn. 7, — das θυσιαστήριον, das: „Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs“ bedeutet, und mit Ἰησοῦς Χριστός gleichbedeutend ist.

Das εὐχαριστία bedeutet also auch hier: Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs. Und jedenfalls ist hier nicht von dem Abendmahle, d. h. von dem Essen des Fleisches Christi, und dem Trinken seines Blutes, die Rede. Nichts führt hier über das Herrnmahl des Paulus hinaus.

Auch in Smyrn. 6 (LIGHTFOOT) bedeutet εὐχαριστία gewiß nicht das Abendmahl.

---

1) Der Ausdruck μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ kann natürlicherweise unmöglich das „Abendmahlsbrot“ bezeichnen.

2) Daß dieses αἷμα den Kreuzestod bedeute, nicht aber das wirkliche Blut, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, wenn man auch diese Stellen vergleicht: ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε, Trall. 2; ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν, Smyrn. 6; ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος, Phil. 8; τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις, Smyrn. 5.

Gewöhnlich werden die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή hier als Abendmahl und Gebet aufgefaßt. Aber bei dieser Auffassung bleibt es unerklärlich, daß in der folgenden Erklärung dieser doppelten Enthaltung das zweite Moment (προσευχή) gar nicht berücksichtigt wird. Denn was Ignatius als Grund ihrer Enthaltung anführt, daß sie nicht bekennen, die „Eucharistie" sei das Fleisch Christi, paßt natürlich, wenn εὐχαριστία hier als „Materie der Abendmahlshandlung" erklärt wird, nur auf die Enthaltung vom Abendmahl, auf das Gebet aber wird auch im weiteren Verlauf gar nicht Rücksicht genommen. —

Dann werden gewöhnlich die Worte περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς usw. von dem Gliede εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς usw., und von der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν usw. völlig getrennt; ja ZAHN beginnt sogar mit den Worten εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ein neues Kapitel. Aber die Ausschließung des Gliedes περὶ ἀγάπης usw. läßt sich mit dem ἀγαπᾶν, d. h. Agape feiern, in der Gegenbemerkung des Ignatius schwerlich vereinigen.

Natürlicher wäre es, die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή als ein Glied zu fassen, dem Gliede περὶ ἀγάπης usw. beigeordnet: einerseits Danksagung und Gebet, andererseits das Liebesmahl, die beiden Haupttätigkeiten der Gemeindeversammlung, — und in der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν die Begründung beider Glieder zu sehen: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl und die an dasselbe geknüpfte Ausübung der Wohltätigkeit, und sie halten sich von Danksagung und Gebet fern, — beides weil sie nicht bekennen usw. Die Verbindung aber von εὐχαριστία und εὐχή, oder προσευχή, als Bezeichnung für das „Gebetsopfer", ist ja ein weithin verbreiteter Sprachgebrauch in der alten kirchlichen Literatur[1]).

---

[1]) Man kann hier natürlich nicht einwenden, daß ja προσευχή der Morgengottesdienst sei, bei dem das Bittgebet im Vordergrund stand, die εὐχαριστία aber sei der Abendgottesdienst, welcher das

Dann kann aber τὴν εὐχαριστίαν nicht „die Materie der Abendmahlshandlung“ bedeuten, wie man gewöhnlich behauptet. —

Die gewöhnliche Erklärung erregt aber auch in anderer Hinsicht Bedenken.

Der Ausdruck: „die Eucharistie ist das Fleisch Christi“ enthält etwas Sonderbares, das gar nicht dadurch aufgehoben oder erklärt wird, daß man die „Eucharistie“ zwischen Anführungszeichen setzt (ZAHN). Sonst ist es nämlich das Brot, das als Leib Christi bezeichnet wird. Und zwar sagt JUSTIN: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται εὐχαριστία. Er spricht aber ausdrücklich von Brot, Wasser und Wein. Hier aber ist bei der „Eucharistie“ weder von Wein noch von Wasser die Rede.

Eine Erklärung dieser Worte, wie die gewöhnliche: „die Materie des Abendmahls ist Christi Fleisch“, ist denn weit davon entfernt, befriedigend zu sein, und man muß sich nach einer anderen umsehen, die sich mit der Lehre des Ignatius vereinigen läßt, und von den oben erwähnten Sonderbarkeiten frei ist. —

Auch ein fanatischer Polemiker kann nun diesen Leuten, welche sich Christen nannten, nicht wohl vorgeworfen haben, daß sie ein Christentum ohne Gebet wollten (vgl. ZAHN Ign. v. A. 363). Daher muß unter der εὐχαριστία καὶ προσευχή, der sie sich enthielten, die εὐχαριστία καὶ προσευχή der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs verstanden werden, und die Agape, um deren Tätigkeit sie sich nicht kümmerten, muß die Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs sein. Und als Gegensatz zu beiden Gliedern heißt es im folgenden, daß es ihnen zuträglich wäre

---

Abendmahl zum Mittelpunkt hatte und vorwiegend den Charakter der Danksagung an sich trug. Denn „diese Zweispaltung des Gottesdienstes, welche wir aus Ignatius zwar sicher, aber nicht ohne exegetische Mühe erkannten“ (ZAHN, Ign. v. Ant. 352), ist ja hauptsächlich auf diese Stelle, und die unhaltbare Erklärung der Worte προσευχή und εὐχαριστία als zwei verschiedene Begriffe, gebaut. Vgl. unten.

ἀγαπᾶν, was: „an der Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs teilnehmen“ bedeuten muß, — nicht aber: „lieben“; denn in dieser Verbindung paßt eine ganz unveranlaßte Empfehlung der Liebe gar nicht (ZAHN).

Der Teilnahme an der Gemeindeversammlung zum Liebesmahl und zur Danksagung unter Leitung des Bischofs enthielten sich demnach diese Leute, kamen aber zusammen, um Agape zu feiern und Dank zu sagen, ἰδίᾳ, in kleinerem Kreise, und χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, ohne den Bischof. Denn es ist deutlich, daß der Gebrauch der kleinasiatischen Gemeinden in Hinsicht auf Gemeinsamkeit aller gottesdienstlichen Handlungen nicht den Idealen des Ignatius entspricht (ZAHN). (Vgl. LIGHTFOOT zu Sm. 6, Apost. Fath. II, II 306: „It would appear from § 8 . . ., that these heretics did not altogether abstain from this sacrament,“ — der εὐχαριστία —, „but that they established a eucharist of their own apart from the Church. This Ignatius does not allow to be a real eucharistic feast (§ 8 ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία κτλ.)“.

Ferner geht es aus der Bemerkung des Ignatius in cap. 7: πρέπον ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων, hervor, daß sich diese Leute in Smyrna befanden. Denn daß man sich von Jemand fernhalten soll, setzt doch notwendigerweise voraus, daß er sich in unmittelbarer Nähe befindet, und nicht etwa in einer anderen Stadt. Aber in Smyrna waren weder Irrlehrer, noch Schisma, noch Häresie, — Smyrn. 4.

Es ist demnach hier offenbar von rechtgläubigen, aber independentisch gesinnten Christen die Rede, welche an der Lehre des Ignatius von der ἕνωσις σαρκική nicht Gefallen fanden, sondern die ἕνωσις πνευματική betonten, mit Hinweis auf das Wort Jesu in Mt. 18 19 und 20, wie man es wohl aus Eph. 5 schließen darf. Denn mit den Christen, gegen welche Ignatius an der Stelle polemisiert, sind offenbar unsere Leute geistesverwandt. — Vgl. auch Magn. 4 und 7; und Trall. 7.

Für diese Situation paßt aber vortrefflich der obener-

wähnte Gebrauch des Ausdruckes cὰρξ Χριcτοῦ (*caro Christi*) als Bezeichnung für die ἐκκληcία, und εὐχαριcτία in der Bedeutung: Versammlung der Gemeinde unter Leitung des Bischofs zu gottesdienstlichen Handlungen, — sowohl ἀγάπη als εὐχαριcτία in engerer Bedeutung, sowohl das Glied περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖc als das Glied εὐχαριcτίας καὶ προcευχῆc umfassend. Also: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl und die an dasselbe geknüpfte Ausübung der Wohltätigkeit, und sie halten sich von Danksagung und Gebet ferne, weil sie nicht zugeben, daß die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs „Fleisch Jesu Christi", d. h. die sichtbar gewordene ἐκκληcία sei[1]).

Ignatius behauptet ja, daß „Jesus Christus" da ist, wo eine Gemeindeversammlung (die ὑμεῖc, welche μέλη τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ sind) unter Leitung des Bischofs (dem sichtbaren Repräsentanten des Hauptes, des Christus) sein mag; daß diese Versammlung die einzige Gott geweihte Gemeinde sei, und daß nur, wer Glied dieser Gemeinde sei, das Reich Gottes erben werde. Diese Lehre hat selbstverständlich Widerspruch hervorgerufen, indem man auf die Worte Jesu hingewiesen hat: „Ich sage euch: Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen", — auf welche Worte Ignatius offenbar anspielt, wenn er Eph. 5 sagt: εἰ γὰρ ἑνὸc καὶ δευτέρου προcευχὴ τοcαύτην ἰcχὺν ἔχει, πόcῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπιcκόπου καὶ πάcης τῆc ἐκκληcίαc. — Und man hat in Übereinstimmung damit gehandelt. Aber ihnen ruft Ignatius hier zu, daß sie durch ihr Disputieren sterben, und rät ihnen, daß sie an der

---

[1]) Man vgl. das μία εὐχαριcτία und μία cάρξ Phil. 4, — sowie auch die Bemerkung des Augustinus in serm. de sacram.: „Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Domini positum est, mysterium vestrum accipitis."

Gemeindeversammlung teilnehmen, damit sie auch auferstehen.

Was das artikellose σάρκα betrifft, vergleiche man die Bemerkung HEINRICI'S zu σῶμα in dem ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ (MEYER-HEINRICI, I Korintherbrief 1888, 371): „In jeder christlichen Gemeinde stellt sich der (ideale) Leib Christi dar . . .; aber nicht ist jede Gemeinde ein absonderlicher Leib Christi, daher man . . . die Vorstellung einer Mehrheit, als ob die Gemeinden σώματα Χριστοῦ wären, gänzlich fern zu halten, und σῶμα Χριστοῦ nicht „ein Leib", sondern „Leib Christi", welcher artikellose Ausdruck quantitativ ist, zu fassen hat". —

„Die Gnade Jesu Christi, die zu uns gekommen", ist der Bischof, — vgl. Eph. 1, wo Christus als ὁ χαρισάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖσι τοιοῦτον ἐπίσκοπον κεκτῆσθαι bezeichnet wird. Vgl. auch Magn. 2. — Derselbe repräsentiert nach Eph. 3 und 4 τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ. Nur wer sich dem Bischof unterordnet, befindet sich in Übereinstimmung mit „dem Sinne Gottes", und eben durch ihre Opposition gegen den Bischof sind diese Leute „dem Sinne Gottes" entgegen. — In cap. 7 wird dann der Bischof als „Gabe Gottes" bezeichnet. —

Was die Bezeichnung dieses „Jesu Christi" als σωτήρ, und den Zusatz τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν κτλ. betrifft, so ist die nicht anstößiger als der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα in Magn. 7, und der Zusatz τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυείδ bei den Worten σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ in dieser Aussage: „Brot Gottes verlange ich, welches ist Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen ist", wo das „Fleisch Christi" aller Wahrscheinlichkeit nach Bezeichnung des Glaubens ist, — und sie finden ihre Erklärung in der Tatsache, daß Ignatius keinen Unterschied macht zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohne Gottes, und dem (geistigen) Organismus, der bei Paulus ὁ Χριστός heißt. —

Auch nicht in dieser Stelle ist demnach von dem Abendmahle die Rede. — Und das Abendmahl folgt überhaupt

nicht aus der Erwähnung des „Fleisches Christi", des „Blutes Christi" und der „Eucharistie".

Es folgt nicht einmal aus Röm. 7, wo Ignatius von dem Essen eines Brotes, das Fleisch Christi ist, und von dem Trinken seines Blutes spricht.

Nicht habe ich Freude an der Nahrung der Vergänglichkeit, sagt Ignatius da, noch an Lüsten dieses Lebens. Brot Gottes erlange ich, welches ist Fleisch Christi, des aus Davids Samen, und als Trank verlange ich sein Blut, welches ist unvergängliche Liebe. —

Weil nun das allgemeine πόμα flüssige Nahrung überhaupt bezeichnet und beide Glieder zusammen, ἄρτον und πόμα, den Gegensatz zur allgemeinen τροφὴ φθορᾶς bilden, muß auch der ἄρτος θεοῦ die trockne Nahrung überhaupt bezeichnen [1]).

Ferner sagt Ignatius nicht, daß er Fleisch Christi verlange. Er verlange dagegen Brot, d. h. trockne Nahrung überhaupt, das Fleisch Christi ist. Und demgemäß muß das πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ ein kurzer, und wahrscheinlich auch wegen des erklärenden Zusatzes ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος variierter Ausdruck für πόμα θέλω ὅ ἐστιν αἷμα αὐτοῦ. Σάρξ und αἷμα sind die miteinander korrelaten Begriffe, nicht aber ἄρτον und αἷμα.

Endlich spricht Ignatius hier von einer Nahrung, die den Gegensatz zur τροφὴ φθορᾶς (und ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου)

---

[1]) — und das θεοῦ aller Wahrscheinlichkeit nach unecht sein. Denn der Zusammenhang fordert den allgemeinen Begriff: Brot, nicht aber das spezielle: Brot Gottes. Und das θεοῦ beim ἄρτος in diesen Briefen ist ja überhaupt verdächtig. Denn Eph. 5 fehlt es in A, und Röm. 4 haben die Textzeugen teils θεοῦ, teils Χριστοῦ, teils überhaupt keinen Genitiv. Es liegt daher nahe zu vermuten, daß θεοῦ auch hier unecht und aus Joh. 6 in unseren Text hineingekommen sei, wo dieses Wort auch wegen des erklärenden Zusatzes ὅ ἐστιν σάρξ Χριστοῦ unpassend ist, weil ja der ἄρτος θεοῦ der Johannesstelle Christum bezeichnet, nicht aber das Fleisch Christi im Gegensatz zu seinem Blute.

bildet, und er scheint seinen Blick auf den Zustand nach dem Martyrium zu richten. Dann können aber ἄρτος (σάρξ) und πόμα (αἷμα) nicht wirkliches Brot (Fleisch) oder wirklicher Trank (Blut) sein, sondern müssen in figürlicher Bedeutung aufgefaßt werden, wie es denn auch geradezu bei dem αἷμα gesagt wird: ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, in Übereinstimmung mit Trall. 8, aus welcher Stelle es sich auch ergibt, was diese σάρξ bedeutet. Es heißt da: ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ Κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα 'Ιησοῦ Χριστοῦ. Der Glaube ist das Fleisch Christi und die Liebe ist sein Blut. Und der Sinn dieser Äußerung ist offenbar der, daß er wünscht, durch Glauben und Liebe in Christus völlig aufzugehen[1]).

Diesen Ausdrücken: das Fleisch Christi essen und das Blut Christi trinken, in figürlicher Bedeutung, liegt nun zugrunde kein: das Fleisch Christi essen usw. in eigentlicher Bedeutung; es ist im Gegenteil die figürliche Bedeutung die ursprüngliche. Es war nämlich zu jener Zeit eine allgemeine Ausdrucksweise die Aneignung geistiger Güter als ein Essen oder Trinken zu bezeichnen. So ladet z. B. die Weisheit ein: „kommt, esset von meinem Brote und trinkt von dem Weine, den ich gemischt habe“, wo es sich von selbst versteht, daß Brot und Wein geistige Güter bezeichnen. — Ja die Weisheit selbst wird gegessen und getrunken: οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. (Vgl. SPITTA, Urchr. I, 272 ff.). Bei der Bedeutung aber, welche das Theolo-

[1]) Man vgl. mit dieser Stelle Clem. Alex. Paed. I 6: Indem der Herr sagt: „Esset mein Fleisch und trinket mein Blut!“ allegorisiert er offenbar den Glauben und die Verheißung, durch welche die gleich einem Menschen aus vielen Gliedern bestehende Kirche ihren Lebenssaft erhält und wächst. Sie ist aber aus zwei Elementen zusammengeschweißt: aus dem Körper, das heißt dem Glauben, und aus der Seele, das heißt der Hoffnung. — Clemens spricht ausdrücklich von der ἐκκλησία, Ignatius aber von Χριστός; bei ihm sind ja aber die Person Christus, und der Organismus desselben Namens nicht geschieden, — daher auch der Zusatz Röm. 7: τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυείδ keine Schwierigkeit macht.

gumenon von der göttlichen σοφία in der Entwicklung der jüdischen Christologie gehabt hat, läßt sich vermuten, daß dieses Essen und Trinken der Weisheit später direkt zu einem Essen und Trinken des Messias geworden ist“ (SPITTA a. a. O.), — als ein bildlicher Ausdruck für die Aneignung der geistigen Güter, welche der Messias darbietet.

Eine solche figürliche Anwendung der Begriffe des Essens und des Trinkens hat man nun auch in dem πόμα θέλω, ὅ ἐστιν αἷμα Χριστοῦ usw. Und dieses αἷμα und σάρξ haben mit dem wirklichen Blute und Fleische nichts zu tun. — Auch läßt sich die Annahme, daß Ignatius die Ausdrücke ἄρτον (θεοῦ) ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ usw. aus Joh. 6 genommen habe, schwerlich aufrechterhalten. Denn die Ähnlichkeit ist, wie man sieht, nur eine äußere und scheinbare, und sie kommen bei Ignatius in einem Gedankengange vor, der von dem in Joh. 6 völlig verschieden ist. —

Weder in Röm. 7, noch in Smyrn. 6, noch in irgend welcher anderen Stelle bei Ignatius ist also von dem Abendmahl die Rede. Er ist nicht über das Herrnmahl des Paulus, — nicht über das Brot, das Teilhaben ist an dem geistigen, und jetzt auch fleischlichen, Leibe Christi, und den Becher, der Teilhaben ist an „dem neuen Bunde in meinem Blute“, hinausgekommen. Es liegen aber jetzt die Elemente des Abendmahls fertig vor, mit der Lehre von dem fleischgewordenen Christus und der starken Betonung der Wirklichkeit seines Fleisches, samt der Identifizierung des paulinischen σῶμα mit diesem Fleische.

V.

Justinus Martyr. (Tertullian. Origenes.)

Bekanntlich wurde der Messias in der jüdischen Theologie „bald als Spender, bald als das Manna selbst bezeichnet“ (SPITTA, Urchr. I, 275), und „Philo bezeichnet außerordentlich häufig das Manna geradezu als den Logos“ (SPITTA a. a. O.), — und Jesus stellt sich selbst als das wahre Manna dem Himmelsbrote des Mose gegenüber, Joh. 6 48 ff. Andererseits wird der Messias auch als Quelle und Weinstock bezeichnet (SPITTA a. a. O.), und man sprach vom Essen und Trinken des Messias, — ursprünglich also als bildlicher Ausdruck für die Aneignung der geistigen Güter, welche der Messias darbietet.

Diese Vorstellungen wurden nun in der Zeit zwischen Ignatius und Justin materialisiert, und auf das Herrnmahl des Paulus mit dessen Brot, das „mein Leib“ ist, übertragen, — unter Einwirkung der starken Betonung der Wirklichkeit des Fleisches Christi, die mit der Bekämpfung des Doketismus folgte[1]). Wenn man nun die Worte hörte: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, hörte man in ihnen die Versicherung: τοῦτό ἐστι ἡ σάρξ μου, „dies ist mein wirkliches Fleisch!“ — was selbstverständlich das Blut nach sich gezogen hat. — Man vgl. das σαρκο-, σάρκα, σάρκες, σαρκο-, σάρκα, σῶμα-ἐδιδάχθημεν in der bekannten Stelle aus Just. Apol. I, 66.

Der reale Genuß von Leib und Blut Christi hat sich demnach im Anschluß an die Lehre von der Fleischwerdung Christi ganz natürlich ausgebildet. Und eben weil diese Lehre etwas Neues ist, ist auch das Essen und Trinken von Christi Leib und Blut etwas Neues, das nur in der christlichen Gemeinde vorhanden ist, und in der Religionsgeschichte kein Vorbild hat.

---

[1]) Das Pascha kennt Justin nur als Vorbild des geopferten, nicht aber des gegessenen, wahren Paschalammes.

Die Eucharistie des Justin, in der man das wirkliche Fleisch Christi ißt und sein wirkliches Blut trinkt, ist also ein wirkliches Abendmahl, aber erst noch in den Anfängen steckend, — eine Tatsache, die RÜCKERT in seiner Weise ausdrückt, wenn er sagt, daß Justin das Wesen des Mahles nicht begriffen hat. (Das Abendmahl S. 447.) —

Diese Eucharistie des Justin und der nächsten Zeit nach ihm ist nun eine Agape, d. h. zuvörderst eine Mahlzeit, — eine κλάσις τοῦ ἄρτου.

Man sagt gewöhnlich, daß Justin den von den Agapen losgelösten Gottesdienst beschreibe, indem man behauptet, daß in den Anfang (oder gegen die Mitte) des zweiten Jahrhunderts ein Wendepunkt für die Geschichte des christlichen Kultus falle: das Abendmahl werde von den Agapen losgelöst und in den homiletischen Frühgottesdienst (oder den sonntäglichen Hauptgottesdienst) verlegt, die Agapen aber ihrem Schicksal anheimgegeben. Aus dem Briefe des Plinius an Trajan erfahren wir nämlich, daß der Gottesdienst der Christen Bithyniens um das Jahr 112 in einen Morgen- und einen Abendgottesdienst zerfalle, und daß das Eigentümliche des letzteren in einem gemeinsamen Mahl bestehe, — nämlich in demjenigen, worauf sich die bekannten heidnischen Verleumdungen bezogen, — der mit dem Abendmahl noch verbundenen Agape. Justin aber bezeuge die Trennung der Abendmahlsfeier von der Agape und die Verlegung derselben in den einen, den sonntäglichen Hauptgottesdienst. (Vgl. ZAHN, Ign. v. Ant. 351.)

Den Grund dieser Veränderung findet TH. HARNACK (Der christl. Gemeindegottesdienst, 25) in jenem Edikte des Plinius, das alle Hetärien verbot, — eine Auffassung, die, wie ZAHN es dargetan hat, auf Mißverständnis der Worte: *quod ipsum facere desisse* in dem Briefe des Plinius, beruht. ZAHN aber seinerseits sagt, daß wir die Gründe, welche diese Trennung des Abendmahls von der Agape veranlaßten, „nur erraten können“, — was wohl mit anderen Worten sagen

will, daß sich kein genügender Grund für die behauptete Veränderung nachweisen läßt.

Und die behauptete Veränderung selbst ist denn auch eine höchst problematische Sache. Denn einerseits sagt Justin gar nicht, daß die Feier, die er beschreibt, eine Frühmorgenfeier sei, und in seiner ganzen Erzählung findet sich auch keine Spur, welche auf eine Frühmorgenfeier schließen ließe. Andererseits kann man aus dem Umstande, daß Justin nur von einem Gottesdienste redet, nicht schließen, daß eine wesentliche Veränderung in dem Kultus seit den Tagen des Plinius eingetreten sei. Denn, wie TH. HARNACK (a. a. O. 237) richtig bemerkt, gibt uns Justin keine Liturgie, sondern nach seinem apologetischen Zweck „nur eine übersichtliche Beschreibung von den Hauptakten des Gottesdienstes". Daher redet er nur von dem Hauptgottesdienste. Denn, wie TH. HARNACK (a. a. O. 240) auch richtig bemerkt, läßt sich aus dem Eingang des Kap. 67 — ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί — nicht schließen, daß die Christen zu Justins Zeit sich nur am Sonntage gottesdienstlich zu versammeln pflegten; vielmehr scheinen die Anfangsworte ein häufigeres, vielleicht tägliches Zusammenkommen andeuten zu sollen. Am Sonntag aber fand eine feierliche Hauptversammlung aller Gläubigen eines Orts und seiner nächsten Umgebung statt. Diesen Hauptgottesdienst beschreibt nun Justin, — und was das Essen und Trinken betrifft, auch in betreff des Wesentlichen, d. h. des Abendmahls. Denn an dieses waren natürlich jene greuelhaften Verleumdungen (die übrigens ursprünglich nicht den Christen, sondern den Gnostikern galten; vgl. Justins Apol. I, c. 26) geknüpft. Und zur Zeit Justins wurde die Eucharistie gewiß noch, wie in der Agape des Plinius (des Ignatius), in der Agape genossen, nicht aber in der Frühmorgenfeier. Denn es findet sich noch nicht irgend welche Spur von dem Feiern der Eucharistie am Morgen, zum Andenken der Auferstehung

des Herrn am Morgen (vgl. *Cypr. ep.* 63: *nos autem resurrectionem Domini mane celebramus*), oder von der Auffassung Christi als *panis noster quotidianus.* Und die Eucharistie war noch nicht zum *sacramentum sacrificii dominici* entwickelt, das natürlich in dem speziell Christus gewidmeten Frühgottesdienst (vgl. den Brief des Plinius: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem),* gefeiert wurde.

Die Existenz eines Morgengottesdienstes zur Zeit Justins ist demnach durch seinen Bericht in der Apol. I, 67 nicht ausgeschlossen. Daraus folgt gar nicht, daß der Gottesdienst in seiner Zeit nur einer, geschlossener sei. —

Man hat auch nicht recht wenn man sagt, daß der homiletische Charakter der Feier Justins nur auf den Frühgottesdienst passe, an den, nach dem Briefe des Plinius, Lehre, Ermahnung usw. geknüpft wäre. Denn einerseits hat TH. HARNACK recht, wenn er (a. a. O. 227) sagt, daß bei den Worten: *seque sacramento obstringere* etc. ebenso sehr an die Disziplin wie an den Kultus der Christen gedacht werden müsse, und daß Plinius hier Kultus und Disziplin der Christen vermische und überhaupt von dem sittlichen Charakter ihrer Gemeinschaft rede. Andererseits hat man keinen Grund anzunehmen, daß sich die Agape zur Zeit des Plinius von der Agape der apostolischen Zeit wesentlich unterschieden habe. In den apostolischen Gemeinden war aber das didaktische Element ein integrierender Teil der κλάσις τοῦ ἄρτου und des δεῖπνον κυριακόν, — vgl. TH. HARNACK a. a. O. 107 f. und 163 f.

Justins Beschreibung des Hauptgottesdienstes wird dann gewiß im wesentlichen auch auf die Agape der Zeit vor ihm passen.

Und in der Agape des Tertullian wurde das Abendmahl genossen, ebensowohl wie in der Feier des Justin, — und, *mutatis mutandis,* in der Agape des Plinius. Das geht aus seiner Bemerkung in *de corona* 3 hervor. Da sagt er nämlich, daß „wir“ *eucharistiae sacramentum et in tempore*

victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium, sumimus, wo das *tempus victus* nichts anderes bedeuten kann, als die *coena* am Abend vor dem Leiden Christi. Dieses „Sakrament der Eucharistie“, sagt er, empfangen wir auch in den frühmorgendlichen Versammlungen, d. h. außer *„in tempore victus“*, außer in der Agape, welche demnach einen ebenso gottesdienstlichen Charakter wie die Frühmorgenfeier hatte. Man vergleiche auch *ad uxor.* II, 4; *quis* (maritus non christianus) *ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione* (uxorem christianam) *dimittet*? wo die Bezeichnung der Feier als *convivium dominicum* ganz bestimmt auf Paulus und sein δεῖπνον κυριακόν hinweist, d. h. auf den „Leib und Blut“ Christi, — auf das „Abendmahl“. Wenn daher TH. HARNACK, a. a. O. 383, sagt, daß die Agapen zur Zeit des Tertullian, „ihres sacramentalen Hauptpunctes beraubt“, „zwar einen gottesdienstlichen, aber mehr häuslichen und christlich-geselligen, nicht so sehr gemeindemäßigen Charakter“ hatten, so ist das eine ganz willkürliche und völlig unhaltbare Behauptung, die am engsten mit seiner auch unhaltbaren Lehre von der Trennung des Abendmahls von der Agape infolge jenes Edikts des Plinius zusammenhängt. —

Der Gottesdienst war also in der Zeit vor Justin ein doppelter, und in der nächsten Zeit nach ihm ebenso ein doppelter, — die, wenigstens seit Tertullian tägliche, Frühmorgenfeier und die (sonntägliche) Agape. Dann wäre es aber im höchsten Grade sonderbar, wenn diese zwei Gottesdienste in der kurzen Zeit Justins regelmäßig zu einem verschmolzen wären. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes zur Zeit Justins wesentlich dieselbe gewesen, wie in der Zeit vor ihm, und in der nächsten Zeit nach ihm.

Und Justin beschreibt aller Wahrscheinlichkeit nach die Agape, in der das Abendmahl genossen wurde.

Daß die Feier des Justin die Agape gewesen ist, darauf

deuten auch ganz bestimmt die Worte: οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κτλ. (Apol. I, 67; OTTOS Ausg. 186), und Augusti sagt in Denkw. 8, 322 mit vollem Recht: „Justinus Martyr erwähnt zwar der Agapen nicht ausdrücklich, beschreibt aber den von den Opfer-Gaben zu machenden Gebrauch für die Armen etc. so deutlich, daß er notwendig das Liebes-Mahl meynen muß". (Vgl. auch Denkw. 4, 163). Die „Oblationen" stehen nämlich in der unmittelbarsten Beziehung zu der Agape als Fortsetzung der κοινωνία und der κλάσις τοῦ ἄρτου der Jerusalemer Gemeinde, — der täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein jeder nach Kräften beisteuerte, und der Sitte, daß man damals Gaben in die Hände der Apostel vor versammelter Gemeinde niederzulegen pflegte. Es kann daher auch keinem Zweifel unterliegen, daß die freiwilligen Beiträge, welche Tertullian Apol. 39 erwähnt, bei der Agape gegeben wurden, — sowie es der Fall bei der Feier Justins war. (Vgl. TH. HARNACK, a. a. O. 225: „bald darauf sagt er *cap. 67*, daß die vermögenden Brüder freiwillig und so viel ein Jeder wollte, an Gaben beisteuerten, und daß diese für den Zweck der Armenunterstützung bei dem Bischof deponiert wurden. Aus dem Zusammenhang unsrer Stelle kann wohl mit Gewißheit vorausgesetzt werden, daß diese Spenden beim Gottesdienst dargebracht, und daß aus ihnen die zum Vollzug des Abendmahls erforderlichen Elemente genommen wurden".)

Es finden sich auch bei Justin deutliche Spuren, daß seine Feier eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape gewesen ist.

Mit Recht sagt TH. HARNACK (a. a. O. 264 und 256): „Schon *cap. 13* unsrer Apologie sagt er mit Anspielung auf das Abendmahl" — d. h. die Agape — „(wie *cap. 67* am Anfang), daß die Christen überhaupt für Alles, was sie zu sich nehmen, Gott den Schöpfer aller Dinge mit Gebet und Danksagung preisen, und daß der allein würdige Gottesdienst, den sie überkommen, darin bestehe, die von ihm geschaffenen

Nahrungsmittel nicht im Opferfeuer zu verbrennen, sondern dieselben zu genießen und den Dürftigen darzureichen".

Der Ausdruck aber πυρὶ δαπανᾶν (und wohl auch πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν) paßt nur auf die Gemeindefeier, nicht aber auf die Privatmahlzeit. Und das τοῖς δεομένοις προσφέρειν bezeichnet unleugbar die Agape.

Τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα heißt es, in aller Allgemeinheit. Dasselbe wird im *Dial. c. Tryph.* c. 117 (bei OTTO, pag. 418), als ἡ τροφὴ αὐτῶν ξηρά τε καὶ ὑγρά bezeichnet, was nicht „*idem valet atque* ἄρτος *et* οἶνος", wie OTTO behauptet. Es ist natürlich auch in eigentlicher Bedeutung zu verstehen: alle trockne und flüssige Speise.

Die Feier, welche Justin beschreibt, war demnach offenbar eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape. Das „Abendmahl" aber, d. h. das Essen des Leibes Christi und das Trinken seines Blutes, „aus welcher Speise unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt wird", spielte natürlich eine Hauptrolle bei dieser Mahlzeit.

Was das Gebet bei dieser Feier betrifft, so ist sowohl sein Inhalt als seine Direktion zu beachten. Es war an Gott den Vater gerichtet, und enthielt fürs erste eine Danksagung für die Wohltaten der Schöpfung, die in der „trocknen und flüssigen Speise" repräsentiert waren, d. h. das Gebet war ein Tischgebet; dann für die Gnade der Erlösung. Das Gebet war mit andern Worten mit den, auch an Gott gerichteten Tischgebeten der Didache nahe verwandt.

Auch die Abendmahlsgebete, die Irenäus erwähnt, waren an Gott den Vater und Schöpfer gerichtet; es wurde auch in ihnen für die Schöpfungs- und Erhaltungstätigkeit Gottes gedankt, und Brot und Wein wurden als *primitiae ex creaturis Dei* geopfert, d. h. auch diese Gebete waren zuvörderst Tischgebete.

Und „das Brot der Danksagung", sowie „der Becher ebenfalls der Danksagung" waren eine Speise, — freilich

eine außerordentliche Speise, aber doch eine Speise, „aus welcher unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt wird“.

Seit Tertullian aber beginnt „die den Vätern des zweiten Jahrhunderts so geläufige Verknüpfung der Oblationen mit den Gaben der gesamten Schöpfung“ (TH. HARNACK, a. a. O. 393) zurückzutreten, d. h. die Mahlzeit verschwindet allmählich, und die Feier geht allmählich in das Sakrament des Cyprian über.

Denn um diese Zeit liegen die Elemente zu einer neuen Auffassung der Eucharistie vor: Die Eucharistie war ein Opferakt; das „Brot der Danksagung“ war das wirkliche Fleisch Christi, und „der Becher ebenfalls der Danksagung“ war sein wirkliches Blut; Christus war der *summus sacerdos Dei*, der sich selbst als Opfer Gott dem Vater dargebracht hatte, — in jener Nacht, da er verraten wurde, bei der Stiftung der *nova oblatio novi testamenti*, die, nach einer von Apolinarius zum ersten Male erwähnten Behauptung „unwissender und zanksüchtiger“ Personen, bei Gelegenheit eines gesetzlichen jüdischen Paschamahles stattfand, und als Ablösung dieses Paschamahles. — Endlich tritt zur Zeit Tertullians eine Veränderung in der Auffassung der christlichen Beamten ein. „Tertullian und Origenes“, sagt E. HATCH in der „Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirch. im Alterth.“ S. 143, „sprechen von den christlichen Beamten als von Priestern; aber jener giebt noch eine Erklärung, welche zeigt, daß die Auffassung eine neue war, und dieser führt sie mit einer unsicheren Schüchternheit ein, welche bekundet, daß sie sich noch nicht festgesetzt hat.“

Und die Eucharistie Justins wird zum *sacramentum sacrificii dominici* des Cyprian: *si Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium patri se ipsum optulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum*

tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse. —

„Dieses Brot“ des Paulus ist unmittelbar κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, Teilhaben an dem Leibe Christi, — an der ἐκκλησία. Denn τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, mein (geistiger) Leib, und πάντες μετέχομεν ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου. Und sein „Becher des Segnens“ ist unmittelbar κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, Teilhaben an dem neuen Bunde in meinem Blute, d. h. der auf meinem Kreuzestode beruht. Denn τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ αἵματί μου.

Als aber das σῶμα der Stiftungsworte als das wirkliche Fleisch Christi aufgefaßt ward, wurde auch die κοινωνία mit dem geistigen Leibe eine mittelbare, — eine durch das wirkliche Fleisch Christi vermittelte[1]), wie es Cyprian in *de orat. domin.* 18 ausspricht: „*Quomodo dicimus Pater noster, quia intellegentium et credentium pater est, sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum, qui corpus ejus contingunt, panis est. Hunc autem panem dari nobis quotidie postulamus, ne qui in Christo sumus, et eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur, ipso praedicante et monente:*

---

[1]) Jetzt: indem die Christen im Herrenmahl in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi durch den Genuß von Abendmahlsbrot und Abendmahlswein kommen, sind sie nun ein Leib mit Christo geworden, und werden mit ihm ein Leib (Schaefer, Das Herrenmahl, 356), — eine Erklärung, bei der man ja völlig von dem „wir die vielen“, und dem „wir alle“, I. Kor. 10 17, absieht: wir die vielen werden ein Leib, indem wir alle ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν, — nicht aber: wir und Christus, — noch: ἐκ τοῦ ἑνὸς σώματος. — Einen weiteren Beweis für die Fehlerhaftigkeit dieser Auffassung des σῶμα I. Kor. 10 17 hat man wohl auch in dem Umstande, daß τὸ αἷμα bei ihr völlig überflüssig wird, was ganz folgerecht zu dem *sub una specie* geführt hat, während das αἷμα bei Paulus eine selbständige Rolle neben dem σῶμα spielt: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ αἵματί μου.

Ego sum panis vitae, qui de coelo descendi. Si quis ederit de meo pane vivet in aeternum. Panis autem, quem ego dedero, caro mea est pro seculi vita. Quomodo ergo dicit in aeternum vivere, si quis ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere, qui corpus ejus attingunt et eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum ne, dum quis abstentus separatur a Christi corpore, procul remaneat a salute, comminante ipso et dicente: Nisi ederitis carnem Filii hominis et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in nobis.

Dieser Hinweis auf Joh. 6 54 ist charakteristisch.

Die neue Auffassung der Eucharistie ist nun zur Zeit des Tertullian und des Origenes noch nicht so weit ausgebildet, wie es bei Cyprian der Fall ist, und es finden sich bei ihnen ein paar Stellen, wo die ältere, im Weichen begriffene Auffassung des σῶμα der Stiftungsworte als: „der geistige Leib Christi“ aller Wahrscheinlichkeit nach zum Vorschein kommt.

Dieses σῶμα gibt ja Origenes geradezu durch ἐκκλησία wieder, wenn er in Selecta in Psalmos II, 688 ed. Delarue sagt: *Communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus; non recordaris illud quod scriptum est: quia propterea in vobis infirmi et aegri, et dormiunt multi? Quare multi infirmi? Quoniam non se ipsos dijudicant, neque se ipsos examinant, nec intellegunt, quid est communicare ecclesiae.*

Origenes spricht hier von der Eucharistie in Ausdrücken, die geradezu aus I Kor. 11 geholt sind. Zu denjenigen, die ἀναξίως an die Eucharistie herantreten, sagt er: *Non recordaris illud quod scriptum est?* und führt dann I Kor. 11 30 an: *propterea in vobis infirmi et aegri, et dormiunt multi.* Dann fährt er fort: *Quare multi infirmi?* und antwortet: *quoniam non se ipsos dijudicant,* — vgl. εἰ γὰρ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, I Kor. 11 31, — *neque se ipsos examinant,* — vgl. δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, I Kor. 11 28 —, *nec intellegunt, quid est*

communicare ecclesiae. Dieser letzte Grund kann nur eine erklärende Wiedergabe sein der Worte des Paulus I Kor. 11, 29, μὴ διακρίνων τὸ cῶμα. Denn eben an diese Worte knüpft Paulus seine Erklärung der Tatsache, daß „viele Schwache und Kranke unter euch sind, und ein gut Teil schlafen", an: ὁ γὰρ ἐcθίων καὶ πίνων κρῖμα ἑαυτῷ ἐcθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ cῶμα. διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀcθενεῖc κτλ. Es ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Origenes eben auf diesen Grund, den Hauptgrund, keine Rücksicht genommen habe. Dazu kommt die Tatsache, daß sich unter den von Origenes hier angeführten Gründen keine Spur findet von der Verachtung gegen das Fleisch Christi, was ja doch der Hauptgrund wäre, wenn die Worte μὴ διακρίνων τὸ cῶμα bedeuteten: „wenn er den Leib Christi nicht von gemeiner Speise unterscheidet."

Dieser Grund des Origenes, *quia non intellegunt, quid est communicare ecclesiae*, bleibt völlig unerklärlich, wenn er in diesem cῶμα die cάρξ Christi gesehen hat. Und es gibt kein anderes Wort in der betreffenden Stelle aus Paulus, an welches dieses *ecclesia* des Origenes anknüpfen könnte.

Nimmt man dagegen an, daß diese Worte eine erklärende Wiedergabe des μὴ διακρίνων τὸ cῶμα sind, und das *ecclesia* dem cῶμα entspricht, dann ist alles ganz einfach. Denn das *non intellegunt, quid est communicarc ecclcsiae* des Origenes, und das μὴ διακρίνων τὸ cῶμα des Paulus in der Bedeutung: „wenn er den geistigen Leib, die Gemeinde Gottes, nicht richtig beurteilt", decken sich ganz gut, indem der Ausdruck *non intellegere quid est* gleichbedeutend ist mit μὴ διακρίνειν, und das cῶμα in dieser Verbindung kann ganz treffend durch den Ausdruck aus I Kor. 10 16 κοινωνία τοῦ cώματος τοῦ Χριcτοῦ wiedergegeben werden. Denn der ungeziemende Genuß des Brotes, mittels dessen man sich in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, hat ja seinen Grund in einer unrichtigen Beurteilung des „Leibes".

Das cῶμα aber der Stiftungsworte kann, wie oben ge-

zeigt, bei der zentralen Stellung dieser Worte in der ganzen Auseinandersetzung, kein anderes sein, als dieses σῶμα der vv. 28 und 29.

Auch bei Tertullian findet sich eine Stelle, wo die ursprüngliche Bedeutung des σῶμα: der geistige Leib, zum Vorschein zu kommen scheint.

Die Bitte *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* sollen wir, sagt er *de orat.* 6, lieber geistig als in buchstäblichem Sinne verstehen, und er begründet dies mit den Worten: *Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo dei vivi, qui descendit de coelis. Tunc quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum.* Daran knüpft er eine Folgerung an: *Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.*

Die Begründung ist, wie man sieht, zweigliederig. Christus ist *panis noster quotidianus*, einerseits weil *vita Christus et vita panis*, andererseits weil *corpus ejus in pane censetur.* Auch die Folgerung ist zweigliederig: *perpetuitas in Christo*, und *individuitas a corpore ejus.* Und diese zwei Gliederpaare entsprechen sich gegenseitig: *vita Christus — perpetuitas in Christo; corpus ejus in pane censetur — individuitas a corpore ejus.*

Es ist also von demselben *corpus* an beiden Stellen die Rede, und Tertullian sagt: weil dieses *corpus* in dem Brote ist, verlangen wir, indem wir um tägliches Brot bitten, daß wir von diesem *corpus* nie und nimmer losgetrennt werden mögen.

Das *corpus* aber, bei dem man von „Untrennbarkeit“ und „Losgetrennt-werden“ (Cypr., *de orat. domin.* 18) des Einzelnen soll reden können, muß eine Körperschaft, eine Genossenschaft sein, d. h. das geistige *corpus*, von dem hier die Rede ist, kann kein anderes sein, als der geistige Organismus, der von Paulus als ὁ Χριστός bezeichnet wird, —

ἡ ἐκκλησία, die Gemeinde Gottes. Es kann aber unmöglich das wirkliche (das „rohe", wie Origenes sagt) Fleisch Christi sein, — unmöglich die *caro Christi.*

Von diesem *corpus* sagt aber Tertullian ausdrücklich, daß es das *corpus* der Stiftungsworte ist: *Corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum.* An dieser Stelle hat also Tertullian das σῶμα der Stiftungsworte in der Bedeutung: ἡ ἐκκλησία, ὁ Χριστός, aufgefaßt, und das Genießen des geweihten Brotes ist ohne weiteres κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, weil dieses Brot τὸ σῶμά μου ist, — ἡ ἐκκλησία, der geistige Leib.

Die Entwicklung des kirchlichen Abendmahles geht demnach von der wirklichen (religiösen) Mahlzeit zu dem Sakrament, — und von dem einzigen wahren Gott, als Mittelpunkt der Feier, zu Christus in derselben Eigenschaft; von dem Brote und dem Becher zum Fleische und Blute Christi, vom Essen des Brotes und Trinken des Bechers zum Opfern des Fleisches und des Blutes Christi:

1. Essen des Brotes.
2. Essen des Fleisches Christi (Justin).
3. Opfern des Fleisches Christi (Cyprian).

Das *sacramentum* aber *sacrificii dominici* des Cyprian trägt in sich alle Keime der spätern Meßopfertheorie.

Mit dieser neuen Auffassung der Eucharistie beginnt nun der Kampf zwischen der sich entwickelnden Kirche mit ihrem Sakramente und dessen Verwaltern (und ihrer Arkandisziplin), und denen, die an dem hergebrachten Rechte der Mahlzeit (der Agape) und jener „Zwei oder Drei, die in meinem Namen versammelt sind", festhielten. Und daß dieser Kampf zwischen den beiden lange gedauert hat, geht zur Genüge aus Konzilienbestimmungen hervor, wie denen der Synoden von Laodicea, Gangra (um 350 n. Chr.), Hippo (393), Oranges (541) und Karthago (397), samt dem *Apost. Can.* 3.

INHALT.

Der anhängende Verlagsbericht
sei besonderer Beachtung empfohlen.

C. G. Röder, Leipzig. 21473. 04.




UNIVERSITY OF CHICAGO
48 436 631